



JOHN HOWARD YODER

PREFACIO A LA TEOLOGÍA

CRISTOLOGÍA Y  
MÉTODO TEOLÓGICO



PREFACIO A LA TEOLOGÍA  
CRISTOLOGÍA Y MÉTODO TEOLÓGICO





PREFACIO A LA TEOLOGÍA

CRISTOLOGÍA Y  
MÉTODO TEOLÓGICO

JOHN HOWARD YODER

Con una introducción por Stanley Hauerwas y Alex Sider

Traducido por Dionisio Byler



Ediciones Biblioteca Menno

Preface to Theology: Christology and Theological Method

© 2002 Anne Marie Yoder

Published by Brazos Press

a division of Baker Publishing Group

P.O. Box 6287, Grand Rapids, MI 49516-6287

[www.brazospress.com](http://www.brazospress.com)



Ediciones Biblioteca Menno

Publicaciones de AMyHCE

[www.menonitas.org](http://www.menonitas.org)

Traducción: Dionisio Byler

© 2017 Anne Marie Yoder

ISBN: 978-1546472230

# CONTENIDO

Oraciones del teólogo	6
Reconocimiento	7
La edición en español	9
Introducción por Stanley Hauerwas y Alex Sider	11
Introducción por John Howard Yoder	35
<b>Iª Parte. Temas del Nuevo Testamento</b>	<b>55</b>
1. El mensaje de los apóstoles	57
2. Los evangelios	65
3. La tradición que recibió Pablo	87
4. Los teólogos: Pablo	101
5. Los otros «teólogos»: El autor de Hebreos, y Juan	127
<b>2ª Parte. Teología posapostólica</b>	<b>161</b>
6. Desarrollo histórico (50-150 d.C.)	163
7. La cristología del Credo de los Apóstoles	175
8. La trinidad y el Concilio de Nicea	201
9. Calcedonia y la humanidad de Jesús	235
<b>3ª Parte. Tratamiento sistemático de temas cristológicos</b>	<b>251</b>
10. La estructura de la disciplina	253
11. Cristo como rey: Las últimas cosas	269
12. Cristo como sacerdote: La reconciliación	315
13. Cristo como profeta: La revelación	369
14. Conclusiones sobre la disciplina de la teología	423
15. El resto del campo	455
Bibliografía	465
Índice alfabético de personas, conceptos y temas	473
Índice de referencias bíblicas	483

# ORACIONES DEL TEÓLOGO

## —a manera de lectura antifonal—

### PROPHEZEI

Todopoderoso, eterno y muy misericordioso Dios, —cuya palabra es  
lumbrera a nuestros pies y luz en nuestra senda—,  
abre y alumbrá nuestros corazones —para que entendamos tu santa Pala-  
bra en su pureza y santidad—  
y hagamos las cosas que hemos entendido rectamente —para de ninguna  
manera ofender tu Majestad—,  
Por Jesucristo nuestro Señor, —AMÉN<sup>1</sup>—.

### BARUC ATTAH

Bendito eres tú, oh Señor nuestro Dios, —Rey del universo—,  
que nos has santificado con tus mandamientos —y ordenado estudiar la  
Torá—.  
Que las palabras de tu Torá, —oh Señor nuestro Dios—  
Que nosotros y nuestros hijos, —y todos los hijos de la casa de  
Israel—,  
te conozcamos —y estudiemos tu Torá con devoción—.  
Bendito eres tú, oh Señor —que instruyes Torá a su pueblo Israel—.  
Alabado seas tú oh Señor, —rey del universo—,  
que nos ha escogido de entre todos los pueblos —al darnos su  
Torá—.  
Alabado seas tú, oh Señor, —dador de la Torá<sup>2</sup>—.

---

<sup>1</sup> Ulrico Zuinglio, 9 de junio de 1525, dio esta como su oración de apertura de la serie de estudios bíblicos que dictó en Zúrich, llamada «Prophezei», que desembocaron en la creación de la Universidad de Zúrich.

<sup>2</sup> *Weekday Prayer Book*, Rabbinical Assembly of the USA, 1966.

## RECONOCIMIENTO

La publicación de *Preface to Theology: Christology and Theological Method* ha sido posible gracias al compromiso de Anne Marie Yoder, de poner a disposición, para un amplio público lector, la obra de John Howard Yoder. Anne mantiene este compromiso no solamente por lealtad a su difunto marido, sino por una convicción inamovible, compartida con John, de que la no violencia es medular para el evangelio. Nos sentimos hondamente agradecidos a Anne por su permiso para preparar el presente libro para su publicación.

También estamos en deuda con Anne Meyer Byler, que hizo el trabajo duro necesario para reducir a formato digital el texto de John. Sin su labor, la posterior preparación del texto por Alex Sider para su publicación habría resultado imposible. En esta preparación Alex recibió la ayuda de Peter Dula. Roger Owens preparó el índice [para la edición en inglés]. Por el camino, Mark Nation fue un recurso valiosísimo ante las preguntas que fueron surgiendo sobre el texto.

Obviamente Rodney Clapp y Rebecca Cooper, de Brazos Press, han hecho viable este proyecto, pero la obiedad puede esconder tanto el riesgo asumido por Rodney como editor en Brazos al publicar este libro, como la labor de Rebecca para asegurar que la forma final del libro hubiese satisfecho hasta al propio John.

Por último, por supuesto, hemos de estar agradecidos a John Howard Yoder por su obra extraordinaria, no sólo en este trabajo sino en todo lo que hizo. Creemos que se tardará muchos años en comprender y valorar adecuadamente su obra. Ha sido un honor poner a disposición este *Preface to Theology* como parte de ese proceso.

Stanley Hauerwas y Alex Sider  
Universidad de Duke





## LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

En primer lugar quiero agradecer a la familia de John Howard Yoder y en particular a su viuda Annie, el haberme permitido emprender el proyecto de ofrecer este libro al público lector hispanohablante.

Traducir y preparar la edición en español de este libro ha sido para mí una labor de afecto, no sin bastante carga de nostalgia en recuerdo de mis años de estudiante. Conservé durante décadas —como oro en paño— los apuntes, impresos bastante a mimeógrafo, que nos repartía Yoder cada semana para prepararnos para su clase de *Prefacio a la teología*. Por las décadas transcurridas desde entonces, esos trabajos supongo que serán vistos más como «un clásico» o una documentación histórica, que como contribución al quehacer teológico del siglo XXI. También es cierto que de los clásicos y de la documentación histórica es posible aprender mucho; son un recurso muy valioso.

No exagero si digo que esa asignatura de 1971 fue para mí una de las más significativas de todos mis años de estudiante. No solamente por el placer incomparable de oír a Yoder razonar teológica y bíblicamente —que no es poca cosa— sino porque la frescura y originalidad de sus planteamientos me parecieron tan extraordinarios.

Aunque he aprendido mucho de todos mis profesores —y de innumerables libros que he leído desde aquellos años— probablemente ningún otro como Yoder influyó tanto en mi forma de leer la Biblia y discurrir teológicamente. Por una parte, fue uno de los que me enseñaron a leer con atención el texto bíblico como por primera vez. Por otra parte, me enseñó que detrás de cada afirmación doctrinal hay un contexto histórico que la suscita. Por último, aprendí de él que muchas de las preguntas que orientan el debate teológico son una distracción y nos apartan de lo que importa si lo que nos proponemos es sencillamente seguir a Jesús.

Con otros de mis profesores me he sentido más próximo humanamente. Aunque mi relación con Yoder fue siempre relativamente cálida en comparación con lo que cuentan otros estudiantes, todo el mundo sabe que tenía una personalidad «difícil» o «excéntrica». Parecía costarle mucho bajar de sus nubes a relacionarse con los meros mortales aquí abajo. Curiosamente, sin embargo, todos mis recuerdos personales de él son buenos, hasta diría que cálidos y afectuosos —en el aula y especialmente en su casa y con su familia—.

Lamentablemente, sin embargo, es necesario expresar el reconocimiento de que la vida de Yoder tuvo sombras tan oscuras como fue brillante su capacidad de razonar teológicamente, o de explicar la no violencia radical que es inseparable del mensaje de Cristo. La sombra en el testimonio de Yoder es la de su abuso de poder en la iglesia menonita y en el seminario donde fue profesor y presidente, para conductas de acoso sexual —un trato que padecieron numerosas mujeres—. Era tan grande su prestigio, que halló demasiada facilidad para caer en esas conductas y conseguir que pocos dieran crédito a lo que «se rumoraba» sobre él.

No sé si algún día sabremos cómo encajar el dilema que nos plantea esta realidad y las dificultades que tenemos para saber hasta qué punto esa deficiencia tan penosa mancha todo lo demás que hizo. Sospecho que la única manera será la de seguir publicando su obra —como aquí ahora con Ediciones Biblioteca Menno— para que las cosas que él supo explicar tan admirablemente sigan brillando como verdades, sin que eso en ningún caso suponga poner a este gigante con pies de barro en ningún pedestal.

Tema aparte, se verá desde el principio, que Yoder entendía este texto como acompañante a la lectura de obras de teología sistemática disponibles en inglés hace medio siglo, donde se tratan en mayor profundidad las cuestiones que él abordaba en clase. Desde luego podría usarse así la presente traducción también, sustituyendo autores de teología sistemática disponibles en castellano hoy día. Pero en mi opinión, el libro también se tiene solo como introducción razonada a los puntos sobresalientes de la cristología y del método teológico en general.

Se observará, por cierto, que he decidido no actualizar la bibliografía ni sustituir otra de obras en lengua española, por cuanto este libro se presenta como una traducción, no una edición revisada del libro.

Dionisio Byler  
Quintanadueñas (Burgos) 2017

# INTRODUCCIÓN

## Stanley Hauerwas y Alex Sider

### 1. SOBRE LA IMPORTANCIA DE *PREFACIO A LA TEOLOGÍA. CRISTOLOGÍA Y MÉTODO TEOLÓGICO*

*Prefacio a la teología. Cristología y método teológico* nunca se había publicado, pero las clases magistrales que impartió venían existiendo, copiadas a mimeógrafo, desde 1968. El «libro» así, en esas condiciones, se podía adquirir en la Librería Cooperativa de Anabaptist Mennonite Biblical Seminary<sup>1</sup>, de Elkhart, Indiana. En ese formato estos apuntes sólo pudieron tener un impacto sustancial relativamente limitado en personas ajenas tanto a Elkhart como al mundillo menonita. Estamos convencidos, sin embargo, de que estos apuntes necesitan ser publicados como libro, disponible para aquellos lectores que sepan poco del mundillo menonita ni de John Howard Yoder. Yoder, sin embargo, puede haber dudado de que el mundo ajeno al menonitismo pudiera tener interés en estos apuntes. Cada cosa que escribí fue con un público específico y una finalidad particular en mente; y estas lecciones estaban pensadas para menonitas que se preparaban para el ministerio cristiano. Solía sorprenderse de que nadie ajeno a ese público original pudiera considerar que lo que él había escrito tuviera importancia. Se expresó muy complacido, sin embargo, cuando yo (Hauerwas) quise valerme de su «libro» en mis asignaturas en Duke, cuyo resultado fue que la librería Cokesbury, en Duke, pasó a ser el lugar donde se podían adquirir las copias a mimeógrafo de estas lecciones.

A veces, bromeando entre nosotros, hemos imaginado a Yoder como una especie de panfletista revolucionario. Los revolucionarios solían empezar el intento de formar su cuadrilla de simpatizantes mediante la creación de una literatura que fuera difícil de hallar, a la vez que peligrosa —por lo menos si te pillaban leyéndola—. El panfleto o la grabación en audio bien podía ser parte de la tecnología asociada al régimen que intentaban derrocar, pero el propio medio de comunicación sufría una transformación por las condiciones necesarias para su producción y consumo. Yoder, cuyo radicalismo hasta supera lo que pudiera imaginar ningún revolucionario, a veces pareció esmerarse por hacer difícil de conseguir su obra. Sus ensayos parecen tener

---

<sup>1</sup> *Nota del traductor.* En aquel entonces, Associated Mennonite Biblical Seminaries.

una existencia —como el panfleto revolucionario— solamente en copias pirateadas que hacen que quien lo lea pareciera merecer aparecer en un lista de enemigos del Estado. ¿Pensó acaso que el reaprendizaje a que obliga su obra había de empezar con la propia dificultad para hacerse con lo que escribió? El caso es que dudamos que ni siquiera Yoder fuera tan listo, por mucho que el carácter difícil de conseguir de gran parte de su obra le confiera un efecto Jomeini—.

Esperamos que Yoder hubiera aprobado transformar *Prefacio a la teología: Cristología y método teológico* en un libro. Creemos que John Howard Yoder es uno de los teólogos más importantes del siglo pasado. Estamos incluso más convencidos, de que su obra brinda algunas de las claves esenciales para ayudar a la iglesia a navegar los retos presentes y futuros que afrontamos los cristianos. Por consiguiente, consideramos que la publicación de este libro es importante no solamente por poner a disposición una obra, hasta ahora no publicada, que ayuda a entender el pensamiento de Yoder, sino además porque—a pesar de que partes del material del libro ya acusan sus años— creemos que este libro no es sencillamente parte de nuestro «pasado» teológico, sino que constituye al contrario nuestro futuro.

Hacia el final de *Prefacio a la teología* Yoder observa que la teología tiene dos funciones primarias: (1) la labor catequista de enseñar a los creyentes nuevos lo que saben los cristianos y (2) poner a prueba la coherencia de la tradición que se transmite. La teología es por consiguiente un proceso sin el que la iglesia no puede sobrevivir, si por ningún otro motivo que el de que entre las funciones primordiales de la teología se halla la de sospechar de la teología. Por ejemplo, Yoder observa que algunos conciben el proceso teológico como cajas encadenadas. Está la caja del Antiguo Testamento, a la que hubo que añadir otra porque el depósito canónico fue creciendo. Después está la caja de la recta teología del siglo I, seguida por la recta teología del siglo II y así sucesivamente. La labor teológica sería la de traer todas esas cajas al presente pero con el mínimo de cambios posible.

Yoder, al contrario, nos pide concebir la teología no como una serie de cajas en cadena, sino como una corriente histórica constituida de comunicadores —por ejemplo un profeta, un historiador del Antiguo Testamento, incluso el propio Jesús. El comentarista articula entonces una afirmación, cuyos efectos harán ondas expansivas que alterarán el flujo de la corriente. Por ejemplo, la llegada de Cristo alteró determinantemente el flujo de la corriente y marcó la diferencia entre dos eras. Aunque las cajas aparentan brindar seguridad, Yoder sabe que lo que afirmamos nosotros como cristianos significa que cualquier presuposición de que nos encontramos seguros, a resguardo, no puede más que traicionar el evangelio.

Yoder no afirmó ni queremos afirmar nosotros de parte suya, que su manera de entender la teología fuera única. Él entiende su labor como



solamente un caso más de lo que vienen haciendo los teólogos cristianos en el pasado; sin embargo son pocos los teólogos que se han situado en la corriente donde Yoder. Él representa esa forma de cristianismo conocida como anabautista<sup>2</sup> o menonita, y sin embargo se negó a que el grueso de la corriente lo tachara de «excepción», aunque esa excepción fuera alabada. Al contrario, procuró nada menos que ayudar al cristianismo católico a redescubrirse a sí mismo en el agua que fluye por el ala izquierda de la Reforma. Asimismo, Yoder procuró ayudar a los anabautistas a descubrir que su condición de «únicos» no podía adquirirse al precio de la unidad de la iglesia. Su redescubrimiento de lo que podríamos llamar «la gran tradición» no es importante solamente para los menonitas, entonces, sino también para los cristianos católicos, por cuanto la forma como Yoder recupera esa tradición cristiana puede ayudar a todos los cristianos a ver esa tradición con ojos nuevos.

## 2. EL CONTEXTO MENONITA

Hemos indicado antes que Yoder nunca se sentía cómodo cuando le pedían hablar sin un sentido claro de cuál era el cometido que se le pedía. Casi siempre empezó sus clases magistrales y conferencias nombrando lo que él entendía era «su encargo». Procedía así porque desconfiaba del «pensamiento» en abstracto. Uno de los motivos de que gran parte de su obra haya permanecido sin publicar es que él suponía que lo que había dicho en este lugar o momento ya no sería «útil» para otros en otros lugares y momentos. Su desconfianza de cualquier teología que no se situara conscientemente en la historia de un pueblo o circunstancia es correlativa con su eclesiología. La iglesia de Yoder no puede ser «invisible», lo cual es decir que es tan real como los estudiantes que oyeron estas lecciones en AMBS en Elkhart desde principios de los años 60 hasta 1981.

Es por consiguiente importante para aquellos que se vean tentados —una tentación comprensible en vista de las costumbre de lectura hoy día— a leer este libro como sencillamente un libro más acerca de la teología cristiana, tener en cuenta el contexto de Yoder. Podemos suponer con demasiada facilidad que esta asignatura que dictó Yoder en AMBS fue sencillamente otra asignatura más, típica de las que aparecen en el programa de cualquier seminario. *Prefacio a la teología*, sin embargo, nació de la convicción fundamental de Yoder de que el discipulado cristiano exige un reconocimien-

---

<sup>2</sup> *Nota del traductor:* Aunque en general prefiero conservar la ortografía correcta de esta palabra, «anabaptista» para referirnos al movimiento del siglo XVI, hoy se ha impuesto la forma más eufónica, «anabautista», para referirse a nuestros contemporáneos que se inspiran en aquel movimiento. Aunque son dos conceptos (y dos períodos históricos) diferentes, no siempre es fácil la distinción al traducir.

to abierto, respetuoso, arrepentido y doxológico de «la identidad histórica particular»<sup>3</sup>. El profesor y mentor de Yoder, Harold S. Bender, fue la fuente de esa convicción<sup>4</sup>.

A mediados del siglo XX en la vida menonita, Bender fue una figura de influencia descomunal, que parecía estar en todas partes a la vez. No sólo fue el decano de la Escuela Universitaria de Goshen y decano fundador de su seminario, sino que representó con imaginación la reapropiación de los orígenes anabaptistas como un recurso prometedor para los menonitas de Estados Unidos. Bender fue a la vez un conservador de tradiciones y un modernizador. Educado como historiador de la iglesia en Tübingen, Bender ayudó a la Escuela Universitaria de Goshen a esquivar la controversia entre fundamentalistas y modernistas, y se esmeró en transformar a Goshen en una versión de la escuela universitaria protestante de artes liberales.

Yoder entró a esa Escuela Universitaria de Goshen, liderada por Bender, en 1945<sup>5</sup>. En 1946, cuando estaba siendo revisado el programa de estudios del seminario, Bender informó a la Junta Menonita de Educación que iba a haber que dividir el programa en las cuatro partes convencionales: Biblia, historia de la iglesia, teología sistemática, y teología práctica —todas las cuales tendrían «un énfasis en la Biblia» y «un énfasis menonita» —explicó Bender. «La Iglesia Menonita espera que sus ministros conozcan la Biblia y la empleen con efectividad». Esto significa que dos tercios de los 90 créditos necesarios serían en Biblia, y que en lugar de la exigencia de instrucción teológica más sistemática, Bender colocó la historia eclesial. Justificó esta concentración observando que los menonitas en absoluto enfatizan ni credos ni teología<sup>6</sup>.

Bender también fue el autor del ensayo famosísimo titulado «The Anabaptist Vision», que escribió originalmente como su discurso de presidencia

---

<sup>3</sup> Véase John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 3.

<sup>4</sup> Para conocer sobre Bender y su importancia, estamos en deuda con la biografía por Albert N. Keim, *Harold S. Bender, 1897-1962* (Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1998).

<sup>5</sup> Mark Thiessen Nation informa que Yoder, cuyas dotes intelectuales extraordinarias se manifestaron temprano, no había querido asistir a una escuela menonita. Lo que quería era ir a una universidad con un programa lectivo de «libros importantes». Fue a Goshen respetando el deseo de su madre, pero decidido a no perder más de dos años ahí. Obtuvo en 1947 su título de B.A. en Biblia —un programa de cuatro años. Véase Mark Thiessen Nation, «John H. Yoder, Ecumenical, Neo-Anabaptist: A Biographical Sketch», en *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, ed. Stanley Hauerwas, Chris K. Huebner, Harry J. Huebner, Mark Thiessen Nation (Grand Rapids, Eerdmans, 1999), 11.

<sup>6</sup> Keim, 341.

para la American Society of Church History, y fue publicado a la postre en *The Mennonite Quarterly Review* de 1944<sup>7</sup>. Para muchos menonitas, la forma como Bender identificó los rasgos distintivos de la iglesia anabaptista —discipulado, membresía voluntaria en la iglesia, no violencia— venía a dar en «la esencia» de lo que significaba ser menonita. Para muchos, «La visión anabautista» fue el documento que supo distinguir entre los menonitas y cualquier otra forma de protestantismo. Pero en el proceso de distinguirse a sí misma gracias a esos rasgos esenciales, la iglesia menonita pasó en efecto a ser una forma más de protestantismo.

Por lo menos John Howard Yoder y otros teólogos menonitas jóvenes que se asociaron como *Concern Group* (Agrupación Inquietud) consideraron que ese había sido el resultado de la obra de Bender<sup>8</sup>. Bender, en su opinión, había brindado los recursos y la ideología para transformar la Iglesia Menonita en una denominación estadounidense. Bender había creado ese mundo y fomentado esa sensibilidad histórica que hizo posible ese grupo de teólogos jóvenes, pero en la misma vida que él había descubierto, ellos hallaban que algo faltaba en la visión anabaptista. Al finalizar la primera reunión del Concern Group en 1952, el joven Yoder escribió un trabajo titulado, maravillosamente: «Reflexiones sobre la irrelevancia de ciertos eslóganes con referencia a los movimientos históricos que representan; O sea, La han liado parda con los anabautistas<sup>9</sup>; O sea, Adornemos los sepulcros de los justos». Aquí Yoder alegaba que la visión anabaptista no tenía como finalidad «recuperar el anabaptismo original, sino más bien, servirse del anabaptismo como lema, para que fuera posible un grado realmente asombroso de asimilación a la cultura en derredor»<sup>10</sup>.

En su defensa, Bender negó que la iglesia menonita fuese equivalente a la visión anabaptista; pero Yoder respondió que esa negación de Bender era demasiado fácil, alcanzando solamente hasta donde él y sus colegas habían llegado a esa conclusión. Con su típica franqueza, Yoder replicó:

Lo que me ha pasado es que en el proceso de hacerme mayor, he juntado un interés en el anabaptismo —que usted me dio—, la experiencia en CCM<sup>11</sup> —que usted fue instrumental en asignarme— y el estudio teológico —al que usted me dirigió— para acabar con algo que es un fruto

---

<sup>7</sup> Bender fue también el fundador *MQR*.

<sup>8</sup> Los miembros de Concern Group eran menonitas jóvenes que estaban trabajando o estudiando en Europa. Celebraron su primera reunión en Ámsterdam. Aparte de Yoder estaban Irvin Horst, Orley Swartzentruber, John W. Miller, Paul Peachey, David Shenk, y Calvin W. Redekop.

<sup>9</sup> *Nota del traductor*: «La han liado parda...»: *The Anabaptist Goose is Cooked*.

<sup>10</sup> Citado en Keim, 453.

<sup>11</sup> Comité Central Menonita —una ONG internacional.

mucho más lógico de sus convicciones, que lo que usted mismo quiere reconocer.

Aquello fue, en las palabras de Keim, «una valoración mordiente»<sup>12</sup>.

Yoder había sido enviado a Europa a ayudar a los menonitas franceses, que habían sufrido devastación con la 2ª Guerra Mundial, a recobrar su vinculación menonita. Durante su estadía empezó a estudiar en Basilea, donde escribió su disertación sobre historia anabaptista. También asistió a las clases y conferencias de Karl Barth. En respuesta a una carta de Bender que expresaba cierta desazón ante la negación de Yoder a estudiar teología, Yoder le indicó que «aparte de Jaspers, sobre Historia de la filosofía cristiana», todo lo demás que había trabajado era teología. Sin embargo, observó Yoder, «desde un punto de vista anabautista, no tengo nada claro que la teología valga gran cosa [...] y dedicarle tres años más, aunque sin duda sería agradable, resulta difícilmente justificable si no pienso ser un teólogo —como no lo pienso ser—»<sup>13</sup>.

Bender no permitió que la denuncia de la teología que enarboló Yoder lo disuadiera, observando que por mucho que Yoder no se propusiera ser un teólogo,

el problema es que de todas formas lo eres. Siempre lo has sido y siempre lo serás. La única incógnita es qué clase de teólogo quieres ser. No es necesario ser un teólogo del tipo de ninguna escuela de pensamiento, pero entre los muy pocos hombres que tienen los atributos y actitudes que les capacitan para ser los teólogos de verdad que necesitamos, tú eres uno<sup>14</sup>.

Ese juicio no sólo era cierto, sino que da testimonio del compromiso extraordinario de Bender con la Iglesia Menonita. No iba a permitir que la crítica a que Yoder lo estaba sometiendo, prejuzgara el servicio que Yoder pudiera prestar a la iglesia.

Yoder, sin embargo, jamás se vio a sí mismo como teólogo. Dijo muchas veces que si cabía en alguna casa académica, esa tenía que ser la de los historiadores del ala izquierda de la Reforma. Cuando regresó de Europa no buscó una posición académica sino que trabajó aquel primer año en los invernaderos de «J. S. Yoder and Son», en Wooster, Ohio<sup>15</sup>. Entre 1959-1965 Yoder trabajó principalmente como asistente de gestión para misiones al extranjero en Mennonite Board of Missions, si bien durante aquella época enseñó con cierta frecuencia en el seminario de Goshen. De hecho, sustituyó

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> Citado en Keim, 460.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> Nation, 17.

a J. C. Wenger durante su sabático en el año lectivo 1958-1959. Empezó enseñando griego del Nuevo Testamento y teología contemporánea. En 1965 empezó a enseñar en el seminario a tiempo completo.

Los que ven el mundillo menonita desde fuera pueden sentirse tentados a imaginar que la vida y el pensamiento de los menonitas sea algo relativamente homogéneo. Después de todo, si los menonitas no tienen una identidad bien delimitada, ¿acaso la tiene alguien? Esperamos, sin embargo, que esta narración de las circunstancias que rodean la formación y comienzo de la labor de Yoder, desengañe a cualquiera de imaginar que el mundillo menonita era algo «fijo». Si acaso, Yoder se benefició de y participó en un movimiento de *resourcement* similar a lo que sucedió en el catolicismo asociado a las figuras de Yves Congar, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar. Bajo la dirección de Bender, Yoder y otros miembros del Concern Group volvieron a las fuentes del menonitismo y descubrieron que esas propias fuentes les hacían imposible ignorar la entera tradición cristiana. *Prefacio a la teología. Cristología y método teológico*, representa el intento de Yoder de ayudar a los menonitas a situar sus vidas dentro de la corriente continua de la teología cristiana. En la medida que Yoder consigue cumplir con ese cometido, también ayuda a los cristianos no menonitas a descubrirse a sí mismos en el anabaptismo.

Yoder —por ser Yoder— habría considerado que tales pretensiones para este libro serían excesivamente ambiciosas y pecarían de falta de modestia. Así como siempre sostuvo que *The Politics of Jesus* (en español, *Jesús y la realidad política*) no consistió en nada más que informar de lo que estaban diciendo los eruditos, seguramente afirmaría que *Prefacio a la teología* no fue nada más que un intento de informar a los seminaristas menonitas acerca del desarrollo teológico que vino a exigir el evangelio. Por consiguiente, hemos dejado en el texto la asignación de trabajos y las bibliografías, para dejar muy claro que *Prefacio a la teología* siempre fue y sigue siendo un libro cuya finalidad es enseñar. Pero Bender llevaba la razón: John Howard Yoder siempre fue un teólogo, con una capacidad extraordinaria para el análisis y la construcción, que brilla en estos apuntes para sus clases.

### 3. PREFACIO A LA TEOLOGÍA EN EL CONTEXTO DE LA OBRA DE YODER

Yoder bien pudo considerar que gran parte de *Prefacio a la teología* fuera «informar» sobre el trabajo de otros. Sin embargo incluso cuando «informaba», fue incapaz de esconder su pasión teológica constructiva. Hay numerosas maneras de dar a entender la importancia de la manera que trabaja en *Prefacio a la teología*, pero todo lo que él hace en este libro, como lo indica claramente el título, viene determinado por su enfoque cristológico. Desde luego todo lo que escribió Yoder, como bien cabría esperar de alguien formado por Barth, viene determinado por su enfoque cristológico. Decir, sin



embargo, que toda la obra de Yoder fue determinadamente cristológica, no nos aporta mucha información. Es mucho más importante la forma como Yoder se negó a diferenciar entre la cristología y el discipulado<sup>16</sup>.

Yoder entendía que en el sentido más profundo, Jesucristo es salvación. Esto le llevó en *Prefacio a la teología*, a relativizar aquellas maneras de contar acerca de la persona y obra de Cristo que separan entre creencia y práctica, como también formas judiciales y forenses de contar la obra de Cristo; pero su manera de relativizar esas maneras de contar lo fue bastante elegante. La salvación, pensaba Yoder, había que enseñarla en términos que enfatizaran la naturaleza histórica de la obediencia de Cristo a Aquel que lo había enviado. De lo contrario, solamente serviría la función de un *fiat* arbitrario, en absoluto el reflejo de aquel Dios que hubo tratado pacientemente con Israel durante miles de años.

Durante los años que Yoder enseñó *Prefacio a la teología*, escribió y publicó su libro más famoso, *The Politics of Jesus* (*Jesús y la realidad política*). Algunos se preguntarán cómo es que la misma persona pudo estar dando las clases de *Prefacio a la teología* a la vez que escribía *Jesús y la realidad política*. Si bien *Prefacio a la teología* arranca con la Escritura, ese estilo exegético apretado, de *Jesús y la realidad política*, no es tan sobresaliente en *Prefacio a la teología*. Ni se centra tanto *Prefacio a la teología* en cuestiones de «ética» como sucede con *Jesús y la realidad política*. Por ejemplo, el énfasis en no violencia en *Jesús y la realidad política* no figura tan conspicuamente en *Prefacio a la teología*. Sin embargo nosotros consideramos que *Prefacio a la teología* y *Jesús y la realidad política* encajan perfectamente entre sí. De hecho, leerlos a la vez da mayor fuerza a ambos.

En *Jesús y la realidad política* Yoder se refiere expresamente a la labor que seguía desarrollando en *Prefacio a la teología*. Observa que «el rabino radical Jesús» fue una figura mucho más política que lo que estaba dispuesta a reconocer la opinión ebionita. Yoder pensó que algunos iban a interpretar su propio posicionamiento en términos del ebionismo, y por consiguiente consideró que era importante explicar que esa posición podía errar y acertar a la vez. Los ebionitas erraban, en la opinión de Yoder, al no poner en valor que para la iglesia apostólica, la humanidad política de Jesús era normativa. Yoder observa a continuación que si fuéramos a seguir el curso del desarrollo de la doctrina cristiana, él podría demostrar cómo ese desarrollo nace lógicamente de «la política de Jesús». Aquí resume brevemente, entonces, la trama principal de *Prefacio a la teología*:

Cuando los escritores posteriores y más «teológicos» del Nuevo Testamento formularon la preexistencia y preeminencia cósmica del Verbo o

---

<sup>16</sup> *Nota del traductor*. Véase la nota sobre el término «discipulado» en la p. 263.nI.

Hijo divino (Juan 1:1-4; Col. 1:15ss; Hb. 1:2ss), la intención de este lenguaje no fue consagrar, junto a la figura de Jesús, alguna otra manera de percibir la palabra eterna—por medio de la razón, o de la historia, o de la naturaleza—sino más bien afirmar la exclusividad de la revelación que atribuían a Jesús. Lo mismo debe decirse del desarrollo posterior de las ideas clásicas de la Trinidad y de la encarnación. «Encarnación» no significa originalmente (como tiende a serlo hoy en algunas teologías de la historia y en cierto tipo de teología anglicana) que Dios tomó toda la naturaleza como estaba, puso su sello de aprobación sobre ella y de ese modo ratificó la naturaleza como revelación. Es justamente lo opuesto: Dios traspasó los límites de la humana definición de lo que es ser hombre, y dio una definición nueva y reorientadora en Jesús. «Trinidad» no significaba originalmente, como llegó a significar poco después, que hay tres clases de revelación: el Padre que habla a través de la creación y el Espíritu a través de la experiencia, y que por lo tanto las palabras y el ejemplo del Hijo deben encuadrarse con aquellos; en lugar de eso significa que debemos encontrar el lenguaje y crear las definiciones para que los cristianos, que creen en un solo Dios, puedan afirmar que la manera más adecuada y correcta de conocerlo es a través de Jesús<sup>17</sup>.

Es extremadamente importante comprender lo que está diciendo Yoder y lo que no en este párrafo notable. No está diciendo que los menonitas, en cuanto a los credos, son tan ortodoxos como esas iglesias que se declaran católicas. Yoder no tenía motivos para distanciarse de ser identificado como ortodoxo —no, por lo menos, si es una ortodoxia asociada a los credos. Es más importante para él que comprendamos la labor que tienen que cumplir los credos. Los cristianos no se vuelven «credulares» porque necesiten aclarar cuál es su teología como fin en sí mismo. Al contrario, en *Prefacio a la teología* Yoder nos ayuda a ver que los cristianos adoptan los credos por el tipo de vida que deben vivir si es que van a ser discípulos fieles de Jesús. Las «cristologías» más primitivas desarrolladas en el Nuevo Testamento fueron expresiones exigidas cuando los seguidores de Jesús afrontaron el reto de hacer que su forma de vida —una forma de vida adoptada para seguir las enseñanzas de Jesús— resultara inteligible en contextos donde no podían imaginarse cómo es que Dios podía encontrarse en este hombre de Galilea.

Yoder asume la labor difícil de resistir el intento de hacer que la tradición dogmática llegue a ser la tradición dogmática. Cuando Nicea y Calcedonia se vuelven pensamiento, para dirigir la atención a sí mismos en lugar de a Aquel que hizo necesarias las afirmaciones de los credos, entonces la iglesia se arriesga a separar lo que es inseparable, a saber, creencia y discipulado. No

---

<sup>17</sup> John Howard Yoder, *Jesús y la realidad política* (Buenos Aires y Downers Grove: Ediciones Certeza, 1985), 75-76. [*The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 2d. ed. (Grand Rapids: Eerdmans), 99].

sólo se nos instruye creer en Jesús sino también seguirle, y es un error pensar que la creencia pueda ser inteligible aparte de la vida vivida fielmente. Es por eso que en *Jesús y la realidad política*, Yoder alega que la manera de entender a Jesús que nace de su exégesis de Lucas es más radicalmente nicena y calcedónica que otras. No propone una manera más moderna de entender a Jesús, sino que exige que lo que la iglesia siempre ha dicho acerca de Jesús como Palabra del Padre, como Dios verdadero y Hombre verdadero, se tome con más seriedad que nunca, como factor relevante que es para nuestros problemas sociales<sup>18</sup>.

En 1990 Yoder dio una conferencia en la ocasión de la jubilación de Jim McClendon de la Church Divinity School of the Pacific, titulada «Catolicidad en busca de localización». En el proceso de intentar configurar cómo el carácter católico de la iglesia se puede concebir como una conversación permanente, Yoder pregunta si una catolicidad así entendida tiene que incluir las palabras de Nicea, de sucesión episcopal, de una forma especial de entender la eucaristía o la predestinación, o del cuadrilátero metodista. Respondiendo a su propia pregunta, afirma: «Habrà que ver»<sup>19</sup>. Algunos opinarán que la respuesta de Yoder viene a sugerir que a él le trae sin cuidado Nicea, porque lo único que le interesa es que se cumpla la ética de Jesús; pero leer así a Yoder es imponerle un dualismo que, precisamente, su forma de

---

<sup>18</sup> Yoder, *The Politics of Jesus*, 102. Craig A. Carter sostiene que lo que inspira su libro sobre Yoder es demostrar que «la obra de Yoder nos muestra cómo la ortodoxia trinitaria y cristológica de los siglos IV y V contiene la clave para la supervivencia y el florecer del testimonio de la iglesia sobre Jesús en la era de poscristiandad que amanece». Véase *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethic of John Howard Yoder* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001), 23. Esta cita puede dejar la impresión equivocada de que Yoder hubiera visto ventaja alguna en reconducirnos a la ortodoxia de los siglos IV y V para poder promover la supervivencia y el florecer de la iglesia. No es solamente que Yoder no pensaba que hubiera que retomar las ortodoxias del pasado de ninguna manera sencilla o transparente, sino que «supervivencia» y «florecer» no son términos que le importaran mucho. Lo que ha de interesar a los cristianos es ser fieles. De manera que hasta un intérprete de Yoder tan favorable como Carter, puede reproducir esos hábitos al expresarnos que Yoder pone en cuestión. Otro ejemplo se encuentra en el capítulo de Carter sobre la cristología de Yoder, que trae una subsección titulada, inocentemente, «Las consecuencias de la cristología de Yoder para el discipulado» (106). Yoder, como Carter por cierto supo explicar bien en otra parte, nos enseñó que se ha cometido un error en cuanto intentamos formular «cristología» de tal suerte que nos exija, a la postre, preguntarnos cuáles pudieran ser sus consecuencias para el discipulado.

<sup>19</sup> John Howard Yoder, «Catholicity in Search of Location», en *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical*, ed. Michael Cartwright. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 319.

reafirmar la tradición dogmática como un desarrollo apropiado nacido del discipulado cristiano hace que carezca de sentido<sup>20</sup>.

No hay otro lugar donde Yoder deje esto más claro que en su ponencia inédita, «The Household We Are» (La familia que somos), escrita para el congreso Bluffton Conference de 1980, para dirigirse a la pregunta: «¿Existe tal cosa como una cristología de “iglesia de creyentes”? Esta ponencia repasa muchos de los temas de *Prefacio a la teología*, para venir a sugerir que en Juan, Hebreos, Colosenses y el Apocalipsis, los autores apostólicos responden al reto de una visión cósmica antes formulada, de la siguiente manera: (1) Se niegan a obligar a Jesús a encajar en el molde de una visión cósmica, situándolo al contrario por encima del cosmos; (2) se centran en el rechazo y sufrimiento padecido por la forma humana, como lo que acredita el señorío de Cristo; (3) aclaran que detrás de la victoria cósmica lo que hay es preexistencia, coesencia con el Padre, y la participación del Hijo en la creación y la providencia; y (4) insisten que los autores y lectores de estos escritos ya participan, por la fe, en la victoria de Cristo<sup>21</sup>.

Los que insinúan que «Trinidad» o «dos naturalezas» son conceptos no bíblicos, que esas categorías son el resultado de mentes helenistas que impusieron categorías extrañas, propias de la ontología griega, en un mensaje que venía de otro entorno; o que argumentan que la necesidad de una fórmula acordada de implantación por todo el imperio no habría sido posible sin Constantino, puede que cuenten con una base histórica para su argumentación. Pero se equivocan si infieren de esas observaciones, que Nicea y Calcedonia no son el resultado natural de la invasión misionera de la iglesia en el mundo más allá de Palestina<sup>22</sup>. Nicea y Calcedonia no son más

---

<sup>20</sup> En *The Politics of Jesus* Yoder nombra cinco dualismos que él opina que hay que cuestionar si es que se va a reconocer a Jesús como Señor. Son: (1) la elección entre el Jesús de la historia y el Jesús del dogma; (2) la elección entre profeta e institución; (3) la elección entre el Reino de Dios como algo exterior y catastrófico o bien como subjetivo e interior; (4) la elección entre lo político y lo sectario; y (5) la elección entre lo individual y lo social. Véase 103-109. Se puede leer una buena disquisición y análisis sobre el cargo de reduccionismo en la obra de Yoder, en Carter, *The Politics of the Cross*, 126-136.

<sup>21</sup> Estamos en deuda con Mark Thiessen Nation por poner a nuestra disposición esta ponencia, y al profesor Denny Weaver por concedernos el permiso de citarla.

<sup>22</sup> En *Prefacio a la teología* Yoder recurre al símil de cercas para describir los credos. Observa que los credos no son algo por lo que los anabautistas consideren que merezca la pena luchar, pero que tampoco estarían dispuestos a unirse a quienes consideren importante luchar contra los credos. Observa que los credos «son parte de la [...] historia por la que Dios ha escogido guiar a un pueblo desorientado hacia por lo menos algún grado de comprensión de determinados peligros y de cosas que no deberíamos decir si es que nos queremos mantener fieles» (252). Por cuanto el cristianismo es histórico, no podemos tener historia sin estos credos a los que apelar en nuestros esfuerzos por producir lecturas fieles de la Escritura. Al describir los credos como cercas,

que resultados particulares de un desarrollo que ya arranca en la Escritura y, en particular, en el himno de Filipenses 2. En las palabras de Yoder:

El desarrollo de la cristología de preexistencia y *kénosis*, lejos de ser el producto de una imaginación caprichosa, o de una especulación ahistórica y no judía, representa el producto de una agresión por parte de los portadores de la historia del hombre crucificado Jesús, con toda su particularidad judía, contra las cosmovisiones religiosas del mundo alrededor, cuyos sabios pensaban que sus sistemas se tragarían cualquier cosa que se pudiera presentar. Proclaman a Cristo por encima de la Cultura, pero con el sentido contrario de lo que quiso decir Niebuhr con esa frase. No es el mundo, la cultura, la civilización, la categoría definitoria, que entonces la iglesia llega y embellece con determinadas correcciones y suplementos. El Reino de Dios es la categoría fundacional. El cosmos, rebelde pero ya derrotado en principio, está siendo invadido y forzado a arrodillarse ante el Cordero. El desarrollo de una cristología elevada es el rebote cultural natural de una eclesiología misionera, cuando choca —como es inevitable— con cualquiera sea la cosmología que explica y gobierna el mundo que está siendo invadido<sup>23</sup>.

Yoder no tiene nada que ganar con el alegato de que una cristología así fuera posesión particular de los anabautistas. De hecho, sucede lo contrario. «Una cristología elevada es un requisito esencial para la renovación de una iglesia de creyentes, no importa si viene por la ruptura trágica de una reforma radical o por patrones más orgánicos de revitalización». Según Yoder, la iglesia se verá tentada a repetir una vez más, en formas nuevas, las herejías cristológicas, dependiendo de hasta qué grado la Ilustración haya hecho que la ontología racional —a la que se hubo plegado la ortodoxia— pareciera menos una obviedad. Cualquier tradición que reclame la «arrogancia misionera (donde arrogancia no sería necesariamente un término peyorativo) que se atreve a alegar que Jesús, proclamado como Mesías y *Kyrios*, trasciende cada cosmos nuevo en lugar de verse transcendido», será otra vez una cristología propia de iglesia de creyentes<sup>24</sup>. Yoder, por consiguiente, no se

---

Yoder parece estar argumentando que el uso correcto de los credos fija parámetros más allá de los cuales resulta muy poco verosímil que las lecturas de la Escritura sean fieles. Craig Carter sugiere que la posición de Yoder es bastante semejante a la teoría de reglas de Lindbeck, en *The Nature of Doctrine*. Desde luego eso significa asociar a Yoder a una de las sugerencias más controvertidas de Lindbeck, pero creo que tal vez Carter esté en lo cierto, especialmente si uno entiende «doctrina» como guía u orientación para leer la Escritura. Véase *The Politics of the Cross*, 119-121 y 133.

<sup>23</sup> Yoder, «The Household We Are», 6. Cf. «But We Do See Jesus: The Particularity of Incarnation and the Universality of Truth», en *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 54.

<sup>24</sup> Yoder, «The Household We Are», 7.



sorprendería por descubrir que el catolicismo romano bien puede representar, por lo menos en algunas formas, la iglesia de creyentes.

Nos resulta fascinante que cuando Yoder pone la atención, en el último tercio de la asignatura, en la cristología de la teología sistemática, echa mano de la noción Reformada de *munus triplex*, la función triple de Cristo en tanto que profeta, sacerdote y rey. Deja claro que no tiene ningún interés particular en alegar que la función triple sea la única ni la mejor manera de desarrollar temas cristológicos de manera sistemática. La función triple le resulta «útil en que nos advierte que no debemos tomárnoslo con excesiva literalidad»<sup>25</sup>. Al contrario, es sencillamente una de las maneras de clasificar el material, que nos puede ayudar a descubrir qué es lo que nos puede estar faltando, mientras comprobamos si hay equilibrio, compleción y coherencia.

La forma que usa Yoder la función triple, sin embargo, es muy interesante por la sencilla razón de que en ningún otro lugar de sus escritos recurre a ello tan extensamente como lo hace en *Prefacio a la teología*. Uno de los motivos de que Yoder haya echado mano de las funciones de profeta, sacerdote y rey, es que no solamente le permite ceñirse estrechamente al texto de la Biblia, sino que a la vez le sugiere una vinculación fuerte entre los Testamentos Antiguo y Nuevo. Richard Hays, al comentar la labor exegética de Yoder en *Jesús y la realidad política*, observa que Yoder tenía una comprensión «casi presciente» de la dirección en que evolucionaba el campo de estudios del Nuevo Testamento. En particular, Hays alaba a Yoder por su atención al contexto social en relación con el significado de los textos, por situar a Jesús en la matriz política de la Palestina del siglo I, por enfatizar los horizontes apocalípticos del lenguaje sobre «poderes y potestades» en Pablo, por su interpretación de Gálatas como un argumento acerca de la forma social de la iglesia (y no sobre la culpabilidad personal), y por «su comprensión positiva de la Torá como vehículo de la gracia dentro de la tradición judía»<sup>26</sup>.

No cabe duda que Yoder se valió hasta cierto punto del trabajo que los eruditos del estudio del Nuevo Testamento empezaban a hacer aflorar cuando escribió *Jesús y la realidad política*, pero sospechamos que lo que Hays tacha de «presciente» tiene más que ver con cómo Yoder aprendió a leer la Biblia al estudiar e imitar cómo los reformadores anabaptistas leían la Biblia. Según Yoder, los anabaptistas del siglo XVI fueron los únicos entre los reformadores en insistir que el Nuevo Testamento debía ser leído como continuación y desarrollo posterior del Antiguo. Esto significa que solo los anabaptistas consiguieron comprender que la revelación es histórica. Por consiguiente, Yoder se interesó en particular en volver a pensar sobre la

---

<sup>25</sup> 267.

<sup>26</sup> Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperCollins, 1994), 245.

división entre judíos y cristianos. Esto le interesó no solamente por la matanza de los judíos europeos; también por un convencimiento de que uno de los motivos de que los cristianos perdieron su capacidad de leer las Escrituras fue el esfuerzo por hacer que el cristianismo tuviera sentido aparte de Israel. El hecho de que los credos no mencionan la promesa a Israel puede ser uno de los motivos de que los cristianos hayan desarrollado su «olvido» no sólo en relación con los judíos sino también en relación con nuestra propia Escritura, es decir, el Antiguo Testamento.

Yoder no dice en *Prefacio a la teología* por qué no sigue el orden usual del *munus triplex* de profeta, sacerdote y rey<sup>27</sup>. Sería un error exagerar la importancia del orden de las funciones o de cómo Yoder correlaciona escatología, reconciliación y revelación con Cristo en calidad de rey, sacerdote y profeta. Yoder sostuvo, correctamente, que las funciones están interrelacionadas, así como la escatología, la reconciliación y la revelación no son temas independientes en la teología. Pero suponiendo que esa desviación haya sido calculada, puede que haya empezado con Cristo como rey porque entendía que la escatología de la iglesia es inseparable de su cristología.

Jesús, el cordero que fue inmolado, es el rey que gobierna en tanto que siervo. Si hay una afirmación que se pueda considerar medular para la teología de Yoder, tiene que ser esta. Jesús no es ningún salvador que nos salve del tiempo, sino que al contrario, Jesús es el salvador que hace que el tiempo sea posible. Por consiguiente, Yoder desconfía de toda relación de la eternidad que sea intemporal, y de cualquier salvación que pretenda resguardarnos del tiempo. Para Yoder, el pasado no se encuentra «ahí atrás», irrecuperable, sino que es parte del tiempo de Dios. Además, nosotros pasamos a ser parte del tiempo de Dios por virtud de la obra continua del Espíritu Santo. Vivimos por la memoria<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> En su libro reciente, *For Our Salvation: Two Approaches to the Work of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), Geoffrey Wainwright también consideró que la triple función resultaba útil y exhaustiva para la reflexión sobre la persona y obra de Cristo. La manera que Wainwright aborda esas funciones difiere sensiblemente de Yoder, sin embargo, ya que minimiza la correlación de cada función con una categoría de la teología, a cambio de realzar las analogías con la vida de la iglesia que nacen de cada función. También sería fascinante saber qué hubiera pensado Yoder de las críticas de Wolfhart Pannenberg de la función triple en la cristología, en su *Jesus—God and Man*, 2d ed., trans. Lewis Wilkins and Duane Priebe (Philadelphia: Westminster Press, 1977), 212-225. Pannenberg sí toma nota de que «la doctrina de las funciones tuvo el mérito particular de expresar la relación de la actividad de Jesús, con la suerte del antiguo Israel» (224).

<sup>28</sup> La explicación del tiempo de Robert Jenson en su *Systematic Theology: The Triune God*, vol. I (New York: Oxford, 1997), 215-217, aporta una comparación respecto a Yoder, aunque es de justicia decir que el agustinismo modificado de Jenson y su

Pero el tiempo y la historia en sí mismos no son lo que más le interesa a Yoder. Una escatología robustamente cristiana exige la labor paciente de aceptar la raigambre de una historia particular. Esto ayuda a explicar la desconfianza de Yoder en relación con los credos. En la medida que los credos invitan a los cristianos a concebir el cristianismo como un juego de creencias acerca de ideas que en sí mismas son más reales que la existencia de los judíos y de la iglesia, se ha caído en el error. En la medida que los credos sugieren que «la teología» se puede separar de una vida de discipulado, se ha caído en el error. En la medida que los credos tientan a los cristianos a creer que representan un juego de verdades universales accesibles para cualquiera, sin que haga falta ser miembro de una iglesia concreta y visible, se ha caído en el error. Esta desconfianza estimula la forma como Yoder habla de Cristo como rey, sacerdote y profeta.

Además, podemos ver por qué el discipulado es constituyente de la propia forma que Yoder piensa acerca de la cristología. El tema de la «reconciliación» no es aceptar que Cristo murió porque nosotros pecamos. Antes bien, es una unión de fe, una participación, en la victoria de Cristo por su obediencia. Por cuanto a Yoder no le vale ninguna distinción firme entre la justificación y la santificación, su forma de contar esta participación es ética, o tal vez mejor, trata sobre nuestra perfección. Esto lo distingue de algunas recuperaciones contemporáneas del lenguaje de participación, que enfatizan nuestra formación para atender a Cristo en una modalidad neoplatónica. Para Yoder, la salvación es la vida obediente del discípulo de Jesús. Está claro que una manera anselmiana de contar la reconciliación, especialmente como se interpreta en el escolasticismo protestante, resultará hondamente cuestionada<sup>29</sup>. Pero también vemos que interpretar la forma que Yoder cuenta la reconciliación en términos abelardianos, de influencia moral, o términos puramente de *Christus Victor*, demostraría una incapacidad para entender cómo Yoder nos ha obligado a abandonar cualquier distinción entre los aspectos objetivo y subjetivo de la obra de Cristo. Muy literalmente, somos transformados por obra del Espíritu Santo en participantes en la reconciliación del mundo que obra Cristo.

Puede extrañar que hayamos dicho tan poco, a todo esto, acerca de la forma que Yoder entiende y utiliza la Escritura. *Prefacio a la teología* arranca claramente con la Escritura, pero es igual de importante que concluye con la

---

conversación extensa con Pannenberg, hacen de su forma de hablar sobre el tiempo algo mucho más teórico de lo que Yoder probablemente pensara necesario.

<sup>29</sup> Pero véase, por ejemplo, una manera sutil y persuasiva de contar la teología anselmiana que cuestiona las versiones de Anselmo en los libros de texto, y que creemos que Yoder habría considerado admisible: D. B. Hart, «A Gift Exceeding Every Debt: An Eastern Orthodox Appreciation of Anselm's *Cur Deus Homo*», en *Pro Ecclesia* 7 (Summer 1998): 333-349.

forma como Yoder entiende la revelación. Toda la teología, según Yoder, ha de medirse por su fidelidad a lecturas fieles de la Escritura. Yoder pensaba que el comentario de Bender de que los menonitas esperan que sus ministros conozcan la Biblia no era solamente una descripción exacta, sino que era también una reivindicación normativa importante. Yoder conocía su Biblia, pero también sabía que «conocer» al Dios de quien testifica la Biblia exige una comunidad con historia. La Biblia es una narración y solamente puede ser reconocida así gracias a la obra del Espíritu que crea y sostiene una comunidad que no pretende ninguna certeza más allá de la que le pueda brindar la narración.

#### 4. PONER FECHA A *PREFACIO A LA TEOLOGÍA*

«La síntesis representada aquí está basada en el estado de la opinión de los eruditos en 1960. No ha sufrido ningún esfuerzo de actualización posterior». A John Howard Yoder le importaban mucho muchas cosas, pero es posible no caer en la cuenta de lo mucho que le importaba la labor de los eruditos. Yoder había sido educado en Europa y continuó con hábitos europeos de investigación. Solía describirse a sí mismo como un aficionado cuando le preguntaban sobre un libro como *Jesús y la realidad política*. De verdad creía que ese libro no era nada más que informar sobre el consenso de los expertos en el estudio del Nuevo Testamento. Por eso consideró que ponerlo al día sería una buena idea, aunque yo (Hauerwas) le discutí que hacerlo les daría a sus lectores la impresión de que el libro carecía de enfoque constructivo. Así que era honesto al aseverar que el estado de la erudición que refleja *Prefacio a la teología* es el que existía en el campo hacia 1960.

Ese pudo ser uno de los motivos de que Yoder nunca se decidiera a publicar el libro en el estado en que se encontraba. Allí él acepta claramente algunas convenciones eruditas que a la postre serían cuestionadas o por lo menos modificadas. Hace falta prestar atención a esos «errores» si hemos de leer este libro con la consciencia histórica que Yoder impartió a sus estudiantes, pero no consideramos que socavan su narrativa principal ni su argumentación. A tenor del poder intelectual de Yoder, él seguramente podría haber encontrado formas de defender lo que nosotros podemos considerar que son errores. Sin embargo es necesario decir que Yoder siempre estuvo dispuesto a que le mostrasen en qué podía estar equivocado, o por lo menos cómo aquello que él estaba intentando hacer, podía hacerse mejor.

Por ejemplo el empleo que hace Yoder del contraste entre las modalidades hebrea y griega de pensamiento en *Prefacio a la teología*, claramente necesita matizar bastante. Él viene a sugerir que es más hebreo hablar acerca de Dios como la luz, que valerse de conceptos filosóficos griegos como omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia. Pero no está tan claro que estos últimos sean

en efecto conceptos «griegos», ni que carezcan de apoyo en la Escritura. Además, hablar de Dios como la luz es perfectamente compatible con la noción filosófica eminentemente griega de *energeia*, de uso entre los estoicos y después entre los padres de la iglesia. Además, algunos de los contrastes que dibuja Yoder entre las influencias helenistas y judías en el Nuevo Testamento, no reconocen con justicia hasta qué punto el judaísmo de Palestina en el siglo I ya venía formado por el helenismo. Su sugerencia de que los padres intentaron resolver, con la doctrina de la Trinidad, un problema creado por el encuentro entre la cultura portadora del evangelio y la tradición filosófica griega, no toma en cuenta debidamente los esfuerzos de los padres griegos con la propia Escritura. Al fin y al cabo, el trinitarismo no fue en primera instancia un intento de resolver un problema metafísico, sino al contrario, el intento de producir una lectura fiel y coherente de la Escritura.

En honor a la verdad, Yoder sencillamente se valió del consenso de los eruditos y en particular, del libro famoso de Thorlief Bowman, *Hebrew Thought Compared with Greek*. Tal vez más problemática que su suposición de que el contraste que halla Bowman entre los hebreos y los griegos pudiera justificarse, es la noción subyacente de idiomas que es correlativa con esa posición. En *Prefacio a la teología* Yoder parece dar a entender que cada idioma «contiene» su propia lógica, de tal suerte que la mente hebrea se centra en particularidades mientras que la mente griega se centra en generalizaciones. La conclusión correcta que saca Yoder de esto es que ningún idioma es más correcto o mejor que ningún otro. Sólo son diferentes. El problema, sin embargo, tiene dos partes: no es solamente que el contraste entre los idiomas hebreo y griego resulta demasiado monolítico, sino también la suposición de que haya una «lógica» propia, presente de alguna manera en cada idioma, es también cuestionable filosóficamente.

En un ensayo escrito en 1964 titulado «El mensaje de la Biblia en sus propios términos», Yoder dirige exactamente esta misma crítica a Bowman. Esto nos hace preguntarnos por qué, entonces, no matizó su empleo de Bowman en *Prefacio a la teología*. Yoder observó que el argumento de Bowman es útil, pero confuso:

Ayuda, por cuanto procura identificar la especificidad de la modalidad bíblica de pensamiento en términos que pueden ser descritos objetivamente («científicamente») por los que estudian la literatura y el lenguaje. La fe es más que un sistema de ideas: es una cultura específica, una manera de concebir la realidad. Sin embargo al final es engañoso depender de la lingüística como validación de la validación. El lenguaje hebreo (o «semita») se puede utilizar para mensajes impíos. La forma del idioma (especialmente cuando sus peculiaridades se ven multiplicadas y distorsio-

nadas por las dificultades que halla el extranjero al aprenderlo) tampoco determinan de antemano los pensamientos para los que se pueda usar<sup>30</sup>.

Otro dualismo que no acaba de desaparecer y que consideramos que para los fines de Yoder habría que haber dejado atrás, es el contraste que dibuja entre sacerdotes y profetas. Por ejemplo, sugiere que los sacerdotes interpretan la naturaleza, es decir, el sacerdote brinda una interpretación del cielo y de la mies. El sacerdote se especializa en lo que pasa día a día con regularidad. Por otra parte en cuanto al profeta, dice que interpreta los eventos que constituyen parte de una historia progresiva. Al contrario de lo que hacen muchos que se sirven de esta tipificación convencional, Yoder no da más importancia al profeta que al sacerdote, ni asigna a la distinción mucho peso teológico. Sin embargo, este contraste entre el profeta y el sacerdote ha venido siendo cada vez más cuestionado, por cuanto no se corresponde adecuadamente ni con la literatura profética ni con el contexto teológico de la literatura sapiencial.

Aquí habría que repetir que no consideramos que el hecho de que Yoder haya aceptado estas convenciones, invalide la historia que cuenta en *Prefacio a la teología*. Algunos pueden opinar que la presentación que hace Yoder del desarrollo de la cristología en el Nuevo Testamento sea un problema más difícil. Su distinción entre las formas más «primitivas» del evangelio y aquellas desarrolladas por «teólogos» como Pablo, Juan y quien escribiera Hebreos, podría insinuar que cuanto más próximas las fuentes a Jesús, tanto más probable es que estemos en lo cierto. No vamos a poner en duda la narración de Yoder ni la necesidad de que la iglesia siempre se ponga a prueba a sí misma mediante un «bucle» que nos lleve siempre de vuelta a Jesús. De hecho, si es cierto que todas las iglesias que existen no son solamente falibles en teoría, sino pecables de hecho; y si por consiguiente la iglesia siempre tendrá que cultivar una disposición a la reforma y renovación radical de la revolución original en un contexto misional nuevo, entonces siempre tendrá que ser consciente, con arrepentimiento, humildad y adoración, de su dependencia de los que nos han precedido<sup>31</sup>. Ese «bucle» que nos lleva al inicio es esencial para la fidelidad de la iglesia. Nuestra inquietud es otra: que cuando Yoder escribe acerca de ese «mensaje medular» al que regresamos en bucle, puede invitar la suposición de que esa médula del mensaje no estuviera en sí misma ya inmersa en una rica matriz teológica.

Algunas de las expresiones de Yoder sugieren que él tenía más confianza que nosotros en la habilidad de los historiadores para desenredar los hechos.

---

<sup>30</sup> *To Hear the Word* (Eugene, Oreg.: Wipf and Stock Publishers, 2001), 135.

<sup>31</sup> Véase, por ej., Yoder, «The Authority of Tradition», en *The Priestly Kingdom*, 69-70.

Desde luego es importante la lectura atenta y validación de las hipótesis, pero como atestigüa claramente la práctica de Yoder, es teología de arriba abajo. No importa cuál sea el «cuerpo más amplio de tradiciones primitivas, como los evangelios» (427-8), siempre estarán tan cargadas como Pablo o Juan de alegaciones teológicas. Lo interesante es que la propia manera como Yoder entiende un «realismo bíblico», con lo cual viene a designar su negación a ir «detrás» del texto, es suficiente para provocar dudas sobre la misma distinción entre ese «grano» primitivo y el desarrollo posterior a que lo habrían sometido los teólogos<sup>32</sup>.

Aunque, como es evidente, pensamos que el empleo que hace Yoder de la distinción entre el *kerygma* y los teólogos es poco agraciado, no creemos que haya que darle mayor importancia. Está claro que fue sencillamente un recurso pedagógico y no un paso esencial para tratar de descubrir al «Jesús real». Para Yoder el Jesús real es aquel Jesús que nació, vivió, enseñó, comió con cobradores de impuesto y con prostitutas, sanó leprosos, cojos y ciegos, echó fuera demonios, se opuso a las autoridades judías, fue crucificado, murió, fue sepultado y al tercer día resucitó, y ascendió a la diestra de su Padre en el cielo. Es decir que el Jesús real no es un Jesús que podamos encontrar en ningún otro lugar que no sea las narraciones de la Escritura. De manera que aunque recurre a una distinción que suena a algún tipo de «búsqueda del Jesús histórico», el Jesús histórico de Yoder es Cristo resucitado.

Un aspecto final de *Prefacio a la teología* que nos parece que delata la edad de estas lecciones, podría describirse como un lapsus en la presciencia que Richard Hays le atribuyó el describir *Jesús y la realidad política*. Es un lapsus, sin embargo, del que sería injusto culpar a Yoder. Cuando estas lecciones fueron escritas y repartidas, era materialmente imposible adivinar el cambio oceánico que iban a sufrir los estudios históricos en estas últimas décadas. Los debates del siglo XX sobre la relación entre la teología, la filosofía y la historia fueron frecuentemente bastante estériles. En parte esto fue una función de la oposición heredada entre el helenismo y el hebraísmo, o las suposiciones acerca de la transformación sufrida por el cristianismo en su encuentro con la cultura «griega», de lo que ya hemos tratado. Por lo menos en parte, fue también una función de las presuposiciones de finales del

---

<sup>32</sup> Yoder parece haber abandonado la idea de «realismo bíblico». En «The Message of the Bible on Its Own Terms», describe «El lugar del “realismo bíblico” como escuela fracasada en la historia del pensamiento protestante reciente». Toma nota de que aunque él «[conserva] el empleo del término [...] por su trayectoria histórica, sin embargo [...] no [propone] defender su uso en los años 1990». A la vez sostiene, característicamente, que «no está nada claro que tener el éxito de consagrarse como una “escuela” sea siempre cosa buena ni espiritual ni teológicamente, especialmente en un mundo tan dado a modas pasajeras como el nuestro». Véase *To Hear the Word*, 125.

siglo XIX y principios del XX acerca del carácter de la revelación, lo cual Yoder trata en profundidad en este texto. Y en parte fue una función del valor que se creía que tenían los criterios críticos puramente históricos para la interpretación de la Escritura.

En estos últimos quince o veinte años esos temas y esas presuposiciones vienen siendo objeto de un cuestionamiento creciente, lo cual permite una valoración renovada de la compleja interacción entre los razonamientos conceptuales y escriturales en el cristianismo temprano. El reconocimiento creciente de que los padres ante- y postnicanos no tenían solamente la escritura como recurso primordial para la imaginación, sino que lo que los motivaba teológicamente en primer lugar fue producir lecturas coherentes *de la Escritura*, frente a puntos de vista contrarios, coherentes y que lo abarcaban todo, ha empezado a dismantelar los prejuicios dominantes de mediados del siglo XX contrarios al carácter «mitológico» del cristianismo niceno. Está claro que Yoder había bebido hondamente esos prejuicios, que lo impulsaron a adoptar un cierto nivel de ahistoricismo prejuiciado en las conferencias patrísticas de su *Prefacio a la teología*, que casan mal con sus propias opiniones razonadas en otros lugares, incluso también en este propio texto. Considerando que Yoder defendía una historiografía responsable, si hubiera sido él capaz de adivinar que los cambios en el estudio de la patrística serían, si es posible, más rápidos incluso que los del campos del estudio bíblico en los años posteriores a que diera estas clases magistrales, el texto resultante seguramente habría sido bastante diferente.

Hemos dicho antes que no pensamos que estas reservas nuestras tengan mucha fuerza contra el texto de *Prefacio a la teología*. Esto es por dos motivos entrelazados. En primer lugar, Yoder mismo jamás consideró que estas conferencias no se pudieran corregir. De hecho, la necesidad de corrección arrepentida, llena de autocrítica hasta en —tal vez especialmente en— la erudición académica, es parte integral de cómo Yoder entendía y practicaba la enseñanza. Por consiguiente, no tiene reparo en las primeras páginas de *Prefacio a la teología*, para informar a sus lectores que «mucho de lo que vais a leer aquí no será del todo cierto» (47); que si en la lectura descubren «haber perdido tiempo en debates que resultan ser de poco interés, también será bueno saberlo» (44); y que el interés principal de la asignatura «no reside en la exactitud final de los detalles tanto como en el retrato inductivo de cómo es que funciona el discurrir teológico en la vida de la iglesia» (37).

Este último punto toca ya en la segunda razón de considerar que nuestras inquietudes sobre el texto de Yoder no perjudican irreparablemente la argumentación ni la finalidad del libro. A saber, que Yoder concebía de la asignatura que desembocó en *Prefacio a la teología* como un semestre (o dos) cuando sus estudiantes recibirían una introducción a las formas y esencias del



discurso teológico considerado. Como él señala, la referencia a la metodología teológica en el subtítulo del texto indica «la inquietud en que nos preguntemos, conforme vayamos procediendo: “¿Por qué procedemos de esta manera?”». Esa pregunta, si bien admite respuestas normativas, siempre se puede reiterar, de hecho se tiene que reiterar, si es que nuestro proceso de indagación vaya a poder reflejar la paciencia que Yoder consideraba que exigía el pensamiento fiel cristiano. Esto no debe entenderse como que no nos importa en absoluto cuando Yoder «se equivoca» en el texto. Por la propia convicción de Yoder, la historia importa, la precisión importa, la expresión con palabras exactas importa. Lo que sí queremos decir es que Yoder daba por supuesto que la teología fiel exige siempre un proceso de revisión, sin excluir en absoluto de esa suposición su propia obra.

También hemos tomado nota anteriormente, de que Yoder entendía la tradición de la teología cristiana como una corriente. Las corrientes, por supuesto, pueden volverse inundación, para destruir todo lo que encuentren en el camino. Nuestra tentación es intentar protegernos con diques y represas. De hecho, hasta procuramos aprovechar algo de lo que arrastraron las inundaciones anteriores, en la construcción de represas. Por ejemplo, podemos considerar que el logro del canon o de Nicea significa que se «solucionaron» así las dudas sobre la autoridad bíblica o sobre la Trinidad. Cuando Yoder se sirve de la tradición no es con la intención de erigir una represa, sino para recordarnos que no nos podemos permitir tener menos valentía al afrontar los retos de nuestros propios días, que la que exhibieron aquellos cristianos que transformaron la tradición al delimitar el canon o al labrar dificultosamente la doctrina de la Trinidad.

Yoder no deseaba crear discípulos de su manera de hacer teología. Al contrario, procuró ayudarnos —y ayudarse a sí mismo— a ser discípulos más fieles de Jesús. Es por eso que consideramos que sea tan importante, un deber tan placentero, poner este libro a disposición de una comunidad cristiana más amplia.

## 5. ADENDA. CUESTIONES TEXTUALES

Editar la obra de cualquier autor es un proceso difícil, pero la dificultad se multiplica en un caso como *Prefacio a la teología*. En primer lugar, el proceso editorial se vio complicado por el fallecimiento del profesor Yoder. Así quedó eliminado el tribunal de apelaciones natural para dirimir problemas textuales. En segundo lugar, el proceso se complicó por la naturaleza del material. *Prefacio a la teología* nace de un proceso complejo de clases magistrales grabadas y después transcritas a partir de las grabaciones con un mínimo de revisión. Crear un libro digno a partir de esas transcripciones fue muchas veces muy difícil. Las transcripciones no sólo conservaban elementos de la presentación oral inicial, especialmente en cuanto a sintaxis y vocabula-

rio, sino que a veces había párrafos enteros compuestos de fragmentos de oraciones, con poca claridad en cuanto a la relación entre esos fragmentos. Además, la edad del material complicó el proceso editorial, esencialmente por la necesidad de ajustar el texto para reflejar las convenciones contemporáneas que no privilegian el género masculino. Entre ambas complicaciones, el resultado fue la introducción de cambios numerosos en relación con las transcripciones mimeografiadas de las conferencias originales:

Hemos insertado algunas divisiones y títulos de sección en el texto que Yoder mismo no indicó, pero que nos pareció que demandaba la lógica de sus conferencias.

Porciones extensas del texto han sido escritas enteramente nuevas. El propósito de reescribir la prosa de Yoder es que resultara más fácil de leer, nunca cambiar lo esencial ni tampoco, casi nunca, el vocabulario de lo que él escribió. Los que quieran hacer investigación más particular sobre las clases magistrales de *Prefacio a la teología*, deberán necesariamente consultar aquellas copias mimeografiadas originales.

Las citas de la Escritura se han estandarizado. Yoder no parece haber preferido ninguna versión en particular de la Escritura, aunque parece haberle gustado la traducción del Nuevo Testamento al inglés por James Moffatt<sup>33</sup>. El caso es que Yoder, en estas clases magistrales, parece haber citado la Escritura harto frecuentemente de memoria. Si bien esto da fe de su abundante conocimiento de la Escritura, hace que sea difícil para los estudiantes del texto hallar la referencia exacta de los textos bíblicos que Yoder cita.

Cuando Yoder revisó *Jesús y la realidad política* para la segunda edición en inglés, utilizó lenguaje que no privilegiaba el género masculino. Hemos seguido ese ejemplo en *Prefacio a la teología*. Nos preguntamos, sin embargo, si la transición a esa forma de expresarse no acaba alterando sustancialmente el significado de lo que dijo Yoder en algunos casos. Tal vez el caso más notable es la referencia reiterada de Yoder a cómo «la lógica de solidaridad» constituye a los creyentes en «hijos de Dios» así como Jesús fue Hijo. Yoder no dice «hijos e hijas», ni tampoco *children*, el plural de género neutro en inglés, salvo cuando el propio texto bíblico que cita lo emplee. Si no fuera por la propia *lógica* de solidaridad, habríamos adoptado aquí el vocabulario no sexista sin pensárnoslo dos veces. Pero Yoder parece querer establecer la idea cristológica de que la condición de hijos (masculino en inglés) del que participan todos los creyentes depende, para ser inteligible, de la propia condición de hijo (masculino en inglés) de Cristo. La condición de hijo, en relación con el creyente, indica que participamos de la relación de Jesús con aquel que lo envió, y que esto no es propiamente algo nuestro, sino gracias a

---

<sup>33</sup> Véase lo que dice Yoder sobre la traducción de Moffatt en «“There is a Whole New World”: The Apostle’s Apology Revisited», en *To Hear the Word*, 9-27.

la solidaridad de Cristo con nosotros. De manera que adaptar la usanza de Yoder al vocabulario no sexista en este punto, parecería ofuscar la conexión cristológica exacta a realzar.

En segundo lugar, fue un componente integral de lo que podríamos llamar el anticlericalismo de Yoder, el manifestarse coherentemente crítico de prácticas no igualitarias que fomentaban la restricción de ciertos carismas a creyentes masculinos solamente. En cuanto a sus textos, los pasajes pertinentes incluyen pero no se limitan a «Revolutionary Subordination» (capítulo nueve de *Jesús y la realidad política*), «The Hermeneutics of Peoplehood», «Sacrament as Social Process: Christ the Transformer of Culture», y «A Free Church Perspective of Baptism, Eucharist and Ministry»<sup>34</sup>. Atraviesa todos estos textos el hilo de «la universalidad de los dones» dentro de la comunidad cristiana. Yoder insiste que cada miembro de la comunidad reunida participa en el carisma del Espíritu Santo, pero más que esto, insiste que cómo es que cualquier cristiano en particular pueda manifestar sus dones no puede especificarse de antemano, antes del proceso comunitario de discernimiento. Por esta lógica cualquiera, varón o mujer, puede ejercer cualquier papel en la iglesia y en efecto se espera de él o de ella que así haga, aunque no por ningún tipo de justificación establecida de antemano, sino más bien como resultado del proceso político normal de toma de decisiones en la comunidad. Este argumento contra el patriarcalismo, pensamos nosotros, indica que los contornos normales de la vida cristiana exigen hábitos de expresión no sexista<sup>35</sup>.

Por último, hemos formateado el texto de *Prefacio a la teología* para que refleje la predilección que sentía Yoder por las listas. Algunas porciones de texto, que en las copias a mimeógrafo venían presentadas en forma de texto por párrafos, han sido reducidas a sus divisiones lógicas, con aumento de sangría y diferenciadas del resto del texto con grandes puntos negros. No sólo pensamos que esto hace más fácil de leer estas páginas, sino que tiene también una finalidad pedagógica. La oposición tan conocida de Yoder a exagerar la metodología, y por consiguiente a procedimientos teológicos que tienen una casilla exacta donde poner cada cosa, lo impulsaba frecuentemente a hacer resonar hasta el infinito las variantes respecto a cualquier tema que estuviera comentando. Siempre encontraba otro ejemplo, levemente diferente,

---

<sup>34</sup> Véase especialmente «The Hermeneutics of Peoplehood», 22-26 en *The Priestly Kingdom*, y «Sacrament as Social Process», 370 y «A Free Church Perspective on Baptism, Eucharist and Ministry», 287 en *The Royal Priesthood*.

<sup>35</sup> *Nota del traductor*: Al traducir al castellano el texto publicado de *Prefacio a la teología*, ha sido mi intención esforzarme por emplear un lenguaje no sexista, aunque asumiendo que mis lectoras y lectores descubrirán muchos ejemplos donde esto se ha quedado en buenas intenciones y poco más.

que se podía indicar. Las listas eran una forma importante de recordar a sus lectores que la teología es histórica, es decir, imprecisa. Pero maravillosa en esa imprecisión.

# INTRODUCCIÓN

El material a continuación constituye el grueso de los contenidos impartidos en una asignatura de un semestre, que se ofreció aproximadamente cada dos años en Associated Mennonite Biblical Seminary (AMBS; hoy Anabaptist Mennonite Biblical Seminary) desde principios de los años 60 hasta la primavera de 1981<sup>1</sup>

Al principio este material constituía el primer semestre de un programa de dos semestres de teología sistemática, que era obligatorio para Mennonite Biblical Seminary (una de las dos escuelas que se fusionaron para conformar AMBS). Cuando la oferta de teología sistemática se revisó y coordinó a nivel de AMBS, este material pasó a llamarse «Prefacio a la teología». El contenido restante de la asignatura, que había sido asignado al segundo semestre, dejó de exigirse y la exigencias de estudio adicional dentro del campo de la teología debía abordarse en asignaturas sobre subtemas específicos, constituyentes de un ciclo teológico de cinco asignaturas dictadas a la sazón por Clarence Bauman. En tiempos recientes la asignatura recibió un título nuevo sin que se cambiara su contenido, con el título más descriptivo si bien más ambiguo, de: «Christology and Theological Method». Para los propósitos presentes, utilizaremos el título de «Prefacio a la teología».

El material se reproduce con miras a tres tipos de utilización posible:

1. Puede utilizarse como lecturas de fondo para una asignatura de teología a cargo de cualquier otro profesor, que puede asignar las secciones que considere oportuno, con total libertad de elección.
2. El estudiante deseoso de realizar un estudio independiente puede servirse de este material a manera de guía. Es con miras a este tipo de trabajo posterior que se conserva el material designado como «guía de estudio» propio de AMBS.
3. Puede ser consultado de vez en cuando para fijar la atención en un tema u otro, para ampliar el trasfondo general del lector o lectora, sin realizar un estudio a fondo. Con este uso en mente, se han ampliado levemente las bibliografías de sección y tema, más allá de lo que sería necesario para los que cursan la asignatura.

---

<sup>1</sup> Nota editorial: La «Introducción» fue escrita por Yoder en 1981. El material de otras partes del libro puede proceder de períodos anteriores en el tiempo, de lo que se tomará nota cuando consta.

El grueso del material en prosa sólo se ha corregido muy mínimamente, para mejorar la claridad del lenguaje aunque conserva evidencias de haber sido presentación oral. La transcripción inicial se hizo a partir de cintas magnetofónicas realizadas en octubre de 1968. Se viene utilizando en AMBS con formato de impresión a mimeógrafo desde 1973. En la primavera de 1981 hubo que teclearlo otra vez para imprenta, con cierta prisa; se ruega disculpas por algunas cosas que se han saltado y otras que se han repetido en el proceso.

Mientras el formato de la asignatura de seminario fue de conversación extensa en clase basada en la lectura previa tanto de las propias conferencias como de textos adicionales, la totalidad del tiempo de clase se dedicó a un debate libre basado en los contenidos. La estudiante que trabaja independientemente carecerá de esa oportunidad para la reiteración y clarificación, y por consiguiente deberá dedicarse más enteramente al estudio del material de preparación.

Aunque la construcción particular de la oferta de asignaturas en AMBS durante los años 60 y 70 sufría cambios constantes y éstas ya no serán lo que se exige cuando se emplee el presente libro, sin embargo puede seguir resultando útil como parte del esfuerzo por situar nuestra labor, el que se compare y contraste con lo que se brinda en otras asignaturas relacionadas.

Clarence Bauman ha enseñado regularmente una asignatura titulada *Discipleship* (Discipulado), que en cierto sentido bien podría denominarse «Cristología aplicada». Contiene unas referencias constantes al material del Nuevo Testamento, aunque recurre sólo marginalmente al lenguaje y la temática propias de la teología sistemática. Clarence Bauman ha enseñado también una asignatura sobre *Jesús in Recent Thought* (Jesús en el pensamiento reciente); el material del Nuevo Testamento que estaremos tratando estaba siempre presente de alguna manera, aunque no era en sí el tema tratado. J. C. Wenger ha enseñado asignaturas con títulos como *Introduction to Theology* cuya finalidad era echar un vistazo amplio a todos los temas propios de la teología sistemática.

El primer tercio de la presente asignatura está basado en el Nuevo Testamento y se solapa con diversas ofertas de estudio en AMBS en el área de la hermenéutica, Lucas y Hechos, y el pensamiento de Pablo. La sección central sigue el hilo de la historia intelectual y se solapa con asignaturas de historia de la iglesia o historia del pensamiento cristiano en el período patrístico. En ningún caso debe el estudiante pensar que sería apropiado después del presente estudio, evitar abordar las asignaturas completas pertinentes. Lo que se ofrece aquí no puede sustituir un tratamiento a fondo en esos diversos campos de estudio. El tránsito rápido por estas diferentes áreas tiene su propia finalidad, a saber, la de observar inductivamente cómo es que

funciona la teología al verla en acción. Esto es algo muy diferente a un estudio a fondo del pensamiento de una época o persona o texto.

La síntesis representada aquí se basa en el estado de la cuestión en la opinión académica hacia 1960. No ha habido ningún esfuerzo por actualizarla a fondo.

La utilidad de este material en la forma presente, según opinan los que han decidido que debe seguir ofreciéndose aunque sea con un mínimo de trabajo de revisión editorial, no reside en la exactitud final de los detalles tanto como en el retrato inductivo de cómo es que funciona el discurrir teológico en la vida de la iglesia. Esta consideración, sin embargo, no puede esconder el hecho de que en numerosas cuestiones, la forma como se presenta aquí el material viene a representar «el estado de la cuestión» hace dos décadas.

En algunas áreas, en particular en la tercera parte, poco ha cambiado desde los años 50, que exigiera mucha revisión. Los temas del Nuevo Testamento sin embargo (1ª parte) han sido objeto de sustanciosa investigación académica adicional. Hacerse cargo de todo esto sin destruir los lineamientos básicos, exigiría un trabajo detallado de puesta al día. Esta advertencia debe ser tenida en cuenta muy especialmente por el o la estudiante que pueda querer valerse de las lecturas de fondo citadas como guía para una investigación posterior. La sección central, de cuestiones de patrística y los credos, cubre proporcionalmente más terreno y de una forma mucho más esquematizada; los resultados de la investigación reciente cambiaría esta 2ª parte menos que la 1ª, aunque más que la 3ª.

### **FORMAS ALTERNATIVAS DE DESIGNAR Y ENTENDER EL CAMPO DE ESTUDIO**

El reino de la teología sistemática es un reino muy variado. La mayoría de las fuentes que vais a leer (especialmente en las lecturas colaterales más antiguas) estarán intentando alcanzar una afirmación sólida de «la verdad»; tanto más por cuanto se entienden a sí mismos estar atacando los errores de algún otro, o bien respondiendo a retos que los ponen a la defensiva. Una parte importante de la identidad protestante desde el siglo XVI es ser lo opuesto al catolicismo. Ese tipo de divisiones que generan posicionamientos «en contra de» otros, han marcado los inicios de la mayoría de las comunidades protestantes surgidas posteriormente, produciendo reacciones poco equilibradas por una parte y la otra. Los temas entre manos no carecen de importancia. Aquí hemos decidido a propósito no empezar con ellas sino limitarnos a observar el proceder de la teología que surge de la experiencia de los primeros cristianos. Puede que esta elección metodológica se vea iluminada si identificamos, para dejar de lado hasta cierto punto, algo del lenguaje habitual del campo de estudio.

Si estuviésemos estudiando en una universidad europea, la asignatura que trata este material se llamaría «Dogmática». El término indica el lugar medular que tienen para la tradición unas pocas afirmaciones limitadas, que se considera que tienen una solidez especial por la forma como esas afirmaciones se redactaron o vinieron a aceptarse como de importancia capital. «Dogma» significa, sencillamente, una afirmación con muy firme arraigo. El adjetivo «dogmático» solamente es peyorativo en cierto tipo de contexto cultural donde se considera que la flexibilidad y falta de certezas sea una virtud. «Dogma» significa un núcleo sólido de convicciones cristianas esenciales. A veces la «teología dogmática» se limita en el sentido estricto a la interpretación de afirmaciones que figuran —o están implícitas— en los credos clásicos del cristianismo. Tal el caso especialmente en algunos libros de texto católicos y anglicanos.

La «teología apologética» es otro término que hay que explicar aparte del sentido peyorativo que ha adquirido en el laicado norteamericano. Hacer teología «apologéticamente» significa procurar comunicar a personas que se sabe que no comparten la creencia en lo que uno está procurando decirles. En un tribunal, la *apología* es la defensa. En el debate es «el caso a favor» de la cuestión entre manos. La *apología* acepta que la persona a la que se dirige no conoce y probablemente no acepta lo que uno está queriendo decir. Las afirmaciones se expresan con el objetivo de generar un convencimiento. La «teología apologética» es un término más antiguo para lo que hoy se suele llamar «filosofía de la religión».

La «teología filosófica» no es lo mismo: trata con los aspectos de la empresa teológica que enfocan especialmente el significado de los términos, la propia significación del lenguaje, y la contundencia de la argumentación. Se analizan cuestiones tales como la existencia de Dios, o la naturaleza humana, dando especial peso al tipo de argumento que suele tratar el filósofo.

La «teología polémica» es una forma más fuerte de la empresa apologética. Viene de suponer que la persona a la que uno se dirige no solamente no comparte la posición de uno, sino que su posición está en el error y necesita ser refutada. Después de la Reforma se crearon profesados en teología sistemática en las universidades europeas, con un cometido fundamentalmente polémico. La labor de la teología protestante era demostrar el error del catolicismo, y viceversa. No tardó en ser obligado que la teología calvinista demostrara el error del luteranismo, y viceversa. Tuvo que pasar bastante tiempo para que la teología profesional pudiera evolucionar desde su empeño en la controversia, a la construcción de sistemas con coherencia interna.

Obviamente «la teología moral» se solapa con lo que hoy llamamos ética. La «teología ascética» tiene predicamento en las tradiciones católicas, pero lo que trata no se puede evitar en otras tradiciones: tiene que ver con la



disciplina y organización de la vida cristiana a otros niveles que el del imperativo moral directo.

La «teología histórica» trata con el mismo material, prestando especial atención a cómo fue surgiendo, cómo las personas primero empezaron a expresarse de determinadas maneras y por qué. La teología histórica es a lo que nos estaremos dedicando durante la mayor parte de esta asignatura, aunque lo haremos con la vista puesta en cuestiones propias de la sistemática y sin limitarnos solamente a contar lo que sucedió.

El término «teología constructiva» es de cuño americano reciente, para hacernos las mismas preguntas que la «teología sistemática», aunque con más interés en empezar desde cero y construir un sistema propio de tal manera que traiga su propia convicción contemporánea.

«Teología sistemática» es el término más antiguo para describir la labor también más antigua pero con ese mismo interés, donde con la palabra «sistema» queremos indicar la cuestión de coherencia, ilación y compleción. Empezaremos en la modalidad histórica pero según avancemos derivaremos hacia la modalidad sistemática.

La frase «teología bíblica» tiene diferentes matices de significado. A veces se centra en la defensa de que el lenguaje que se emplea y los conceptos que se enfatizan deben ser los mismos que hallamos en la Biblia. A partir de ahí uno procede de manera muy sistemática a reorganizar esos conceptos. En otras ocasiones se invierte esfuerzos en organizar el material de formas menos sistemáticas, por cuanto la propia Biblia no es sistemática en su estilo literario ni mental. Entonces se puede alegar que la cuestión de ser «bíblico» no es un patrón diferente de pensamiento sino, en efecto, una forma más correcta de razonar. Tendremos ocasión hacia el final de la asignatura de considerar otra vez esta noción de una teología específicamente bíblica. Entre tanto nuestro empezar con el material bíblico debe entenderse como puramente histórico.

## FORMAS ALTERNATIVAS DE ORGANIZAR EL ESTUDIO

Cómo es que debemos abordar la disciplina de la teología es en sí un tema de considerable debate. Constituye frecuentemente el primer capítulo de un texto de teología, cuando no los primeros tres tomos. Las primeras páginas de esta colección presente de materiales no tratan los problemas que el estudiante hallará que llenan las primeras páginas de la mayoría de los textos de teología sistemática. En la mayoría de los textos hay una sección titulada como «presuposiciones» o «fundamentos» o *prolegómeno* (un término griego que significa: «cosas de las que hay que hablar primero»), donde cada teólogo toma sus propias decisiones prioritarias sobre lo que pertenece ahí. A veces es la existencia de Dios. A veces es la significación del lenguaje

religioso. A veces es la revelación y la autoridad de la Escritura. Será parte de nuestra labor estudiar todas esas cuestiones a veces en estas páginas, pero por motivos que sólo serán visibles en su momento, las dejamos para dedicarles atención cuando vayan apareciendo. El procedimiento que seguiremos aquí, para la primera parte de la asignatura, es históricamente descriptivo y por consiguiente, inductivo. Es descriptivo en el sentido de que cuenta sencillamente cómo fue el discurso teológico en las comunidades cristianas más tempranas. Es inductivo en el sentido de que a partir de esa narración empezaremos a sacar algunas generalizaciones. Si la estudiante, por el motivo que sea, tiene un interés particular en abordar cuestiones de una naturaleza más «fundacional», puede satisfacer ese interés abordando primero la lectura de los últimos capítulos de la presente colección<sup>2</sup>.

Una manera «lógica» de empezar sería definir primero los términos que se emplean y declarar las presuposiciones. Por ejemplo uno podría empezar con la Biblia y explicar por qué es que goza de autoridad. Pero la explicación de por qué la Biblia goza de autoridad indicaría la existencia de otras presuposiciones que habría que demostrar apelando a otros argumentos adicionales, y el propio concepto de revelación exigiría su explicación: ¿Cómo hemos de reconocer la revelación, si es que de verdad la necesitamos, y cómo saber si la necesitamos? De manera que algunos empezarían tratando sobre la condición humana como la forma de explicar por qué necesitamos la revelación que decimos que recibimos por la Biblia. ¿Pero cómo hemos de saber que nuestra descripción de la condición humana se corresponde con la realidad? Más adelante en los temas abordados, haremos un listado de las diferentes maneras de empezar. No procuramos *aquí* demostrar que Dios existe, ni explicar por qué la Biblia ha de ser creída, ni preguntar cuáles son las verdades esenciales en las que hay que creer, ni cuál es la suma de toda la verdad que sea posible conocer. Todo esto, para los fines presentes, quedará para deducirlo inductivamente de la historia, según vayamos avanzando.

### LA FUNCIÓN DE LAS GUÍAS DE PREPARACIÓN Y LAS LECTURAS COLATERALES

Recomendamos ir acompañando estas lecturas con tres textos importantes de teología sistemática, siguiendo en cada uno de ellos los mismos temas que se tocan en estas conferencias escritas. El material de preparación que se brinda para cada capítulo instruye a veces a estudiante prepararse con el estudio de textos bíblicos, pero generalmente las guías de preparación son ayudas para sacar el máximo provecho de textos colaterales.

El propósito de los textos colaterales es enseñar a los estudiantes a comparar y contrastar diferentes maneras de tratar una misma cuestión. Lo que nos

---

<sup>2</sup> Nota editorial: Véase el capítulo 14, «Conclusiones sobre la disciplina de la teología».

interesa aquí es esencialmente cómo es que se tratan estas cuestiones, más que procurar hallar rápidamente respuestas que puedan ser consideradas correctas. La estudiante, por consiguiente, debería escoger textos con estilos y orientaciones diferentes. La bibliografía que se ofrece a continuación identifica estos textos por categorías de identidad denominacional y cultural, y el estudiante hará bien en leer textos que contrastan entre sí, que discrepan entre sí y difieren también del propio trasfondo del estudiante, tanto en cuanto a denominación como en cuanto a lo que aquí venimos a describir como «estilo».

Para empezar, es recomendable que la materia de cada capítulo se repase de una manera general con la lectura de uno de los dos textos menonitas disponibles: los de J. C. Wenger y de Ed J. Kaufman<sup>3</sup>. A continuación se sugiere que la estudiante identifique sus propias preguntas sobre la cuestión, tan claramente como se presentan esas preguntas en su mente, antes de proseguir con el grueso de la lectura.

Después el estudiante repasará las cuestiones de la guía de preparación para ese tema, y con esas preguntas en mente leerá las lecturas colaterales principales. Si la estudiante pretende realizar un trabajo equivalente a una asignatura de seminario de tres créditos, deberá realizar por lo menos dos lecturas de esas. En la primera lectura sus apuntes deberán ser muy someros, anotando dónde hallar cosas en el texto e identificando los puntos que le resultan especialmente cuestionables o especialmente acertados. A continuación el estudiante puede abordar los materiales de la clase magistral escrita para esa hora. Eso puede ser que arroje algo de luz sobre las preguntas ya identificadas y las sitúe en un contexto más amplio. Entonces sería apropiado repasar las preguntas que la estudiante misma ha identificado al principio, así como las preguntas de la guía de preparación, para volver a esquematizar de manera más completa una descripción de las dimensiones específicas de las posiciones en el texto colateral que sigan pareciéndole dignas de notar, de cuestionar, de aceptar, léidas ahora a la luz de este tratamiento más completo.

La razón de comparar diferentes autores no es solamente asegurarnos que no nos hayamos perdido algo. Es para observar hasta qué punto sucede que cada posición teológica diferente viene acompañada de maneras diferentes de razonar y de organizar el material, que no solamente diferentes respuestas sobre la cuestión. Es deseable llegar a conocer algo de la gama de las opiniones a nuestra disposición sobre la cuestión, de manera que si este material se fuera a usar en una clase, no esperaríamos solamente que cada

---

<sup>3</sup> J. C. Wenger, *Introduction to Theology: An Interpretation of the Doctrinal Content of Scripture, Written to Strengthen a Childlike Faith in Christ* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1954); Edmund G. Kaufman, *Basic Christian Convictions* (North Newton, Kans.: Bethel College, 1972).

estudiante trate con diferentes tipos de fuente. Se procuraría conseguir una distribución, a lo ancho de la clase, de la mayoría de los tipos de tradición, para que el debate en clase pueda tener en cuenta el fruto de las lecturas en todas estas direcciones. Sabemos que los católicos y los anabaptistas discrepan sobre algunos puntos específicos de controversia; ¿pero cuál es su manera de razonar? ¿Por qué encaja tan perfectamente determinada opinión cuando sabemos que viene de este portavoz en particular? ¿Podría darse el caso que la misma afirmación tuviera un sentido diferente si nos llegase de otra pluma? ¿Significa el mismo credo lo mismo para un católico romano que para un ortodoxo ruso o para un pentecostal?

En la preparación de la asignatura el estudiante debe centrarse en particular en obtener claridad sobre qué es lo que está pasando, más que decidir paso a paso si determinadas ideas son interesantes o aceptables o no. La estudiante debe investigar términos que parecerían requerir más definición que la que se brinda. Debería estar atento por ver si lo que las presuposiciones del proceso de razonar son claras, si se han expuesto claramente, y cuánto haya que los diferentes autores dan por sentado, tanto en los autores de las lecturas como en el material de clase.

## OTROS COMENTARIOS DE PREFACIO

¿Qué función tiene el prefacio de un libro? El prefacio no es lo mismo que el libro entero. No es un resumen de los contenidos del libro. No es tampoco el índice de contenidos. No es el anuncio de sobrecubierta, aunque pueda parecerse mucho. Tampoco es las *Selecciones Reader's Digest* del libro ni una versión abreviada del libro.

Un prefacio da al lector una impresión de por qué el resto del libro puede resultar útil o interesante, para venir a sugerir con qué actitud sería apropiado leerlo y por qué se escribió. Un «prefacio» describe el objetivo de una obra en lugar de describir el terreno que cubre. No tiene ninguna intención de ser completo. Al contrario, indica lo que la lectora puede esperar hallar y el ánimo con que ha de abordarse el estudio.

Así también, la intención de esta colección de materiales no es *reseñar*, ni somera ni exhaustivamente, el grueso del contenido de un sistema teológico. Antes bien esta colección indica, por medio de especímenes ejemplares, el tipo de cosa que se hace en la disciplina de la teología sistemática, y el tipo de empresa que ha de abordar la persona sobre quien recae la vocación de teólogo en la comunidad cristiana.

El otro título que ha servido para describir este material, en el programa de estudios de AMBS, ha sido *Christology and Theological Method* (Cristología y método teológico). Esto sirve para describir los principios de selección por los que se decidió cuáles elementos en particular se aprovecha-

rían de la historia del pensamiento cristiano, para nuestra atención directa. Esta selección se hizo con miras a buscar ejemplos representativos, teniendo en cuenta el valor pedagógico de esos ejemplos. No viene a constituir un alegato de que estos materiales son los más importantes, ni que sea teológicamente apropiado ignorar todos los otros temas que no fueron escogidos para este fin. La referencia a «método teológico» no pretende indicar el grado de sofisticación que a veces se identifica con esa frase en los círculos académicos contemporáneos, ni tampoco debería la referencia a «método» interpretarse ambiciosa o técnicamente, como si existiera tal cosa como una única manera de hacer teología, como hay una única manera mejor de escribir a máquina o de correr una maratón.

«Método teológico» pretende indicar, más bien, un interés relativamente sencillo por preguntar, según vayamos procediendo: ¿Por qué estamos haciendo esto de esta manera? ¿Por qué esa idea deriva de esta otra, y qué otras alternativas podrían existir? Empezamos, por consiguiente, con una muestra mínima de la vida de las comunidades cristianas primitivas, siguiendo el testimonio de unas pocas secciones del Nuevo Testamento. A continuación cambiaremos de marcha muy conscientemente, para tratar con material posterior al bíblico siguiendo un bosquejo histórico narrativo en la segunda sección principal de la asignatura, por cuanto esa historia posterior a la Biblia es indispensable para explicar cómo es que tantos cristianos vienen leyendo la Biblia hasta hoy. Después en una tercera sección más amplia, ahondaremos en tres temas ejemplares, que han cobrado una importancia especial en tiempos modernos: los temas de escatología, reconciliación y revelación.

Por el camino nos preguntaremos no sólo cómo pensar, al nivel lógico, sino cómo es que esa tarea de pensar procede concretamente en la comunidad cristiana con referencia a instituciones, cargos, patrones de vida eclesial, y disciplina.

Hemos optado, de entre los muchos temas del programa teológico, por quedarnos con la cristología y con cuestiones que derivan estrechamente de la cristología. Esto significa dejar a un lado la doctrina de Dios, la doctrina de la humanidad; o lo que se podría haber dicho sobre el pecado, la salvación, la creación o la iglesia. Preparar a los estudiantes en todas estas áreas no es la intención de esta asignatura, aunque a lo último de todo prestaremos algo de atención a ver cuántas son las otras áreas de este tipo. La elección de cristología, en lugar de ocupar el semestre en hablar especialmente acerca de Dios o acerca del pecado como enfoque de nuestra atención, no es arbitraria. No se decidió por sorteo. Parte del motivo es que los primeros cristianos mismos se dedicaron en particular a pensar sobre cristología. Siguiendo esa veta en su transcurso por la historia, nunca estaremos lejos de las cuestiones que en aquel entonces más importaban.

La estudiante debe esperar conocer muchas clases de cosa que se hacen al leer textos de la antigüedad; observar debates entre posiciones contrarias, procurar comprender con claridad cómo surgió la tradición. De manera que el ejercicio se centra en el reconocimiento, que ha de desarrollarse con la práctica de leer con atención, de que la teología es un proceso más que una materia acabada. Existen frases de cuño popular reciente como «hacer teología» o «teologizar», que acaso hayan impulsado el péndulo demasiado hacia el extremo de evitar cualquier paquete de verdades inamovibles, pero el caso es que ese impulso venía siendo necesario.

Sería posible, o aquí mismo o bien al final del material del capítulo inicial, exponer cómo el autor mismo entiende la disciplina de teología y cómo debería ejercerse apropiadamente. Se ha tomado la decisión, sin embargo, de no hacer eso directamente, sino proceder de manera inductiva, descriptiva, para observar la actividad teológica de la iglesia cristiana primitiva, alcanzando conclusiones sobre cómo es que debemos hacer teología, a partir de ver cómo es que se hizo en el pasado.

Bien es cierto que podríamos decidir que como se hizo en el pasado no es la forma correcta de hacerlo nosotros; pero quien llegue a esa conclusión debe estar familiarizado con la experiencia de la iglesia al respecto. Esa familiarización inicial es el propósito de nuestro «prefacio»; no venimos a describir cómo es que un teólogo en particular piensa que deba hacerse la teología, sino cómo se ha hecho en la experiencia. Si eso incluye haber perdido tiempo en debates que resultan ser de poco interés, también será bueno saberlo. Si incluye desarrollar un consenso acerca de qué cosas ya no necesitan debatirse más porque son tan seguras, debemos sentir gratitud por ello; pero ante todo necesitamos hacernos con un cuadro general de lo que vienen haciendo las personas en este campo de investigación del que estamos hablando. He dicho que nuestro método es «inductivo»; eso significa que en lugar de hacer un listado de respuestas correctas perfectamente destiladas, avanzaremos por el proceso de destilación para observar la diversidad tanto como la semejanza. Al caminar a lo largo de la historia de una cuestión estaremos prestando especial atención a cómo y por qué las personas razonaron como lo hicieron, al lugar que ocupó determinada cuestión en la vida de la iglesia; preguntándonos cómo una cuestión llega a cobrar importancia, cómo es que sabemos que determinada respuesta es la adecuada para determinada pregunta, y si todas las preguntas son de igual importancia o tienen igual necesidad de que se halle una respuesta; si hay tal cosa como una pregunta equivocada y si para toda pregunta existe una única respuesta correcta.

La física es un tema de investigación acerca de un segmento de la realidad de la naturaleza (el término griego *physis* significa naturaleza). En particular, en la naturaleza de las cosas, la física estudia cómo funcionan las fuerzas que

hacen que las cosas tengan la apariencia que tienen y actúen como actúan. Los átomos, las fuerzas, o las velocidades, son datos que están ahí y que se pueden observar y medir. La teología es acerca de las ideas que se tiene sobre Dios. En un sentido etimológico sencillo, todo hablar acerca de Dios es teología. Pero para ser una disciplina académica, un ministerio en la comunidad cristiana, o un tema para leer y escribir artículos y libros, la teología, como actividad con ideas acerca de Dios, tiene que ser consciente y organizada.

Un estudiante de AMBS regresó de su experiencia clínica, para informar que uno de sus aprendizajes principales fue: «Aprendí que la crítica no es lo mismo que el rechazo». Puede que sea importante que algunos estudiantes trasladen esa misma lección a nuestro campo de investigación, frente a la noción moderna de que todo el mundo tiene derecho a ver las cosas como le parece. Nuestra labor es aprender a ser críticos porque no todas las maneras de ver las cuestiones son igualmente sostenibles. Frente a determinadas tradiciones ortodoxas donde alguien pueda suponer que solamente existe un conjunto de respuestas correctas porque el submundo particular donde él o ella venía viviendo defendía esa forma de entender, vamos a tener que ser críticos porque hay otros mundos y otras preguntas. Pero en ningún caso significa esa crítica un rechazo de la persona ni siquiera de la idea que se viene a criticar. Criticar un pensamiento es tomárselo con seriedad, para preguntarnos cuáles son exactamente sus méritos para que sea creído.

Como una especie de consigna simbólica de la disciplina, veamos una yuxtaposición sorprendente de dos frases en la segunda carta de Pablo a Timoteo:

Sigue la pauta de las palabras sanas  
que has oído de mí,  
en la fe y el amor que hay en Cristo Jesús;  
guarda la fe que te ha sido encomendada  
por el Espíritu Santo que habita en nosotros (2 Ti I, 13-14)<sup>4</sup>.

Así que hay una pauta que hay que seguir y esa pauta se expresa con palabras sanas. Como observaremos, algunas técnicas del estudio académico nos permiten determinar cuáles pueden haber sido algunas de esas «palabras sanas» que estaban circulando independientemente antes de que el apóstol mismo las heredara de la tradición.

Por ejemplo una «palabra sana» de esas probablemente viene a ser la «afirmación segura» que aparece unos versículos más adelante:

---

<sup>4</sup> *Nota del traductor:* Traducimos aquí y a continuación el texto tal cual lo cita en inglés Yoder.

Si hemos muerto con él,  
también viviremos con él;  
Si aguantamos, también reinaremos con él;  
si le negamos,  
también nos negará él;  
si no somos fieles,  
él permanece fiel... (2 Ti 2,11b-13a).

Después de recitar esta «afirmación segura», que con toda probabilidad es una cita de una tradición anterior que ha recibido de sus antecesores en la fe, Pablo procede con otro consejo para Timoteo:

Recuérdales esto,  
y exhortales ante el Señor  
que eviten discutir sobre palabras,  
lo cual no beneficia a nadie  
sino que hunde a los oyentes... (2 Ti 2,14).

¿Y cómo se supone que hemos de «guardar las palabras sanas» si no es «discutiendo sobre palabras»? Esa tensión podría verse como una representación de la esencia de la labor de tratar con palabras a la luz de la fe, que es en su sentido más sencillo lo que significa hacer «teología».

¿En qué orden habría que proceder con el material de la asignatura? Podríamos empezar con las propias ideas del estudiante o con todas las ideas e inquietudes que traen a la asignatura todos los estudiantes que cursan la asignatura en un semestre. Podríamos proceder desde ahí, procurando hallar sentido a esas inquietudes o a la convicción que las estudiantes consideran ser la más importante. O podríamos empezar con las instrucciones propias del instructor. O podríamos ceñirnos a una persona en particular con especial autoridad, como se enseñó durante siglos la teología sistemática en muchas instituciones católicas, donde se estudiaba a partir de las obras de Santo Tomás de Aquino. Nuestra manera de abordarlo será inductiva e histórica. Es decir que vamos a observar cómo procedieron los cristianos al elaborar su teología y derivar de allí conclusiones sobre lo que vemos que se puede aprender acerca de lo que hacían y por qué fue apropiado que fuera eso lo que hacían. Si por el camino desarrollamos la convicción de que podrían haberlo hecho mejor, esa conclusión solamente se podría justificar si hemos estado avanzando con paciencia y empatía considerables.

Mucho de lo que vais a leer aquí no será del todo cierto. Ese será el caso especialmente en la sección que abarca el Nuevo Testamento. Los cambios en las opiniones y el progreso y la clarificación del consenso de los eruditos han traído una gran fluctuación en los datos que maneja este campo de estudio en el último cuarto de siglo; donde además este autor no es más que un aficionado interesado. Pero en otras áreas también, la presentación será



demasiado simplista y se presenta sin disimulo sabiendo bien que en algunos particulares ha quedado desfasada. Representa el consenso de la erudición que existía a finales de los años 1950 sobre un buen número de temas tratados. Todo estudiante que proceda a realizar un estudio académico cuidadoso respecto a las diferentes áreas que tocamos, tendrá la oportunidad no sólo de aclarar y analizar en mayor detenimiento, sino que también de descubrir dónde será necesario olvidar algunas de las generalizaciones que brindamos aquí. ¿Y entonces por qué se brindan? Porque el propósito de la asignatura es proyectar una introducción general a un área y con un conjunto de preguntas metodológicas, que no es lo mismo que ofrecer exactitud en cuanto a sustancia ni los últimos resultados seguros en cuestiones que son objeto de debate académico.

### INVENTARIO DE TRASFONDO TEOLÓGICO

1. ¿Cuántos créditos de asignaturas relacionadas has cursado ya en tus estudios?
  - a. Biblia
  - b. Iglesia
  - c. Doctrina y filosofía de la religión
2. ¿Tienes ya aprendizajes significativos en estas áreas por otros medios, como los siguientes?
  - a. Estudio y lecturas independientes
  - b. Un programa de formación en la iglesia local
  - c. Otro:
3. ¿Cómo te ha preparado este trasfondo personal, si fueras ahora a dejar los estudios para buscar un empleo que no sea en la iglesia? Indica con una marca cuál de las afirmaciones a continuación se ajusta más a tu caso, o bien añade una afirmación más apropiada:
  - Me siento esencialmente confiada y competente para funcionar como cristiana en el mundo moderno aunque sigo necesitando aprender y crecer.
  - Soy capaz de mantener satisfactoriamente mi propia fe, explicármela a mí mismo, funcionar en casa y en la congregación; pero me siento inseguro para «testificar» y hacer frente a puntos de vista hostiles.
  - Estoy dispuesta a identificarme interiormente como cristiana, pero no me siento capaz ni motivada para explicar ni expresárselo a nadie.
  - No sé qué pensar sobre ello.
  - ...
4. Indica con una marca los siguientes nombres y conceptos que no te sientes capaz de identificar o explicar para tu propia satisfacción:

- |                |                 |                 |
|----------------|-----------------|-----------------|
| – el rapto     | – patrística    | – transubstan-  |
| – Calcedonia   | – Newbiggin     | ciación         |
| – carismático  | – Atanasio      | – justificación |
| – tribulación  | – unión         | – Bultmann      |
| – kerygma      | hipostática     | – communicatio  |
| – existencial  | – Anselmo       | idiomatum       |
| – forense      | – limbo         | – homoiousios   |
| – kénosis      | – amilenialismo | – imago Dei     |
| – Sabelio      | – entera        | – ontológico    |
| – regeneración | santificación   | – imputación    |

5. ¿Qué significa para ti la palabra «teología» en el título de la asignatura?
  - La colección y organización de enseñanzas bíblicas de forma manejable
  - Responder a preguntas sobre lo razonable que es la fe
  - Investigar cuestiones filosóficas para las que no tienen tiempo el común de las personas
  - Afirmar las creencias que tiene uno, de forma entera y ordenada
  - Afirmar lo que todo cristiano debería creer
  - Practicar la destreza de pensar con precisión acerca de Dios
  - Aprender lo que han dicho otros pensadores cristianos y por qué
  - Otro:
6. ¿Llegas a esta asignatura con una o dos preguntas claras y conscientes, de naturaleza teológica, que no has sabido resolver? En caso afirmativo, anota la pregunta o preguntas, y las respuestas que has oído hasta ahora que no te acaban de satisfacer

Parte del propósito del ejercicio de inventariado que acabamos de hacer, es permitir al profesor, si es que este material se está utilizando en un grupo, tener alguna noción del nivel de preparación previa que traen a la clase sus estudiantes. Por otra parte, sin embargo, apunta hacia la cuestión de la comprensión de la naturaleza de nuestra disciplina, que explica la forma particular que hemos escogido para presentar el material.

Se puede sostener en relación con cualquier campo de estudio, que la mejor manera de estudiar ese campo es saber todas las respuestas correctas tal cual las presentan los mejores especialistas que saben qué es lo que hay que conocer en un momento dado. Ese tipo de cuerpo de respuestas correctas controladas por el especialista no existe en el campo de la teología, a no ser que uno se limite a un mundo denominacional muy estrecho. Hubo cuando la gente pensaba que eso es precisamente lo que estaban haciendo, y nuestro ejercicio acabará por demostrar lo muy equivocados que estaban.

Pero la teología no es tampoco, por otra parte, el reino de la libre investigación, donde cada persona es libre de pensar lo que quiera y donde la

justificación última es lo que cada cual «siente». En estos últimos veinte años en EEUU la vida intelectual ha dado mucho crédito a la idea de que todo el mundo es capaz de emitir juicios con relativa seguridad en sí mismo, sobre lo que le parece que tiene sentido en prácticamente cualquier cuestión, incluso la teología, sin tener que investigarlo a fondo primero. Esta opinión se ha visto alentada por ideas como la del sacerdocio de todos los creyentes, el ministerio laico y la democracia. Sin negar el elemento de verdad que encierran cada una de esas consignas, es nuestro deber hacernos cargo de la existencia de un cuerpo sólido y extenso de tradición: un gran número de términos cuya definición precisa es importante, una riqueza de experiencia con ideas cuya validez no guarda ninguna relación exacta con si coinciden en gustarme o no, y una historia tanto de combate intelectual como de consenso, que desafía nuestra capacidad de comprensión y empatía mediante una investigación extraordinariamente creativa que cruza las fronteras culturales.

Una de las preguntas que deberían haber emergido con el «inventario» es tu forma anterior de entender de qué va la teología. Tienes que haber pensado en eso al decidir estudiar en un seminario y no en un conservatorio de música. Tienes que haber pensado en ello con mayor precisión al inscribirte para una asignatura del departamento de historia, teología y ética, y específicamente, una asignatura con este título.

Para algunos, «teología» viene a ser un contenido: un cuerpo de respuestas correctas que controla un especialista y que se trata con la máxima fiabilidad cuando el especialista es especialmente competente. Para otros, sin embargo, «teología» es sencillamente un reino: un territorio o conjunto de preguntas dentro de las cuales cada uno hace lo que le parece, toma sus decisiones y sigue sus propias inclinaciones, y donde el criterio fundamental de la verdad es solamente si a uno le suena bien personalmente. Nuestra empresa presente no tendría ningún sentido si una u otra de estas posiciones fuera correcta. Lo que vamos a hacer es mucho más disciplinado que la segunda opción, pero a la vez mucho más descriptivo y flexible que la primera. Para nuestros propósitos aquí, «teología» es como venimos a conocer el reino de investigación humana donde se pretende emplear el lenguaje para hablar acerca de Dios con cuidado y responsabilidad. Se exprese como sea ese lenguaje, este es el tema del que nos responsabilizamos.

## BIBLIOGRAFÍAS

Los textos de teología sistemática se identifican habitualmente de dos maneras:

1. por denominación, y
2. por «estilo», con referencia a su actitud respecto a la tradición recibida.

- a. El término «ortodoxo» (O) indica un compromiso a seguir enseñando lo que siempre se ha enseñado.
- b. «Contemporáneo» (C) describe el esfuerzo por reinterpretar el legado con gran confianza y respeto, aunque haya que expresarlo en formas nuevas que puedan seguir los lectores del siglo XX.
- c. «Reconstrucción» (R) es la estrategia dispuesta a generar formas novedosas en el sentido más amplio, en las que el lector moderno pueda creer.

#### TEXTOS SISTEMÁTICOS QUE RESULTAN ESPECIALMENTE APROPIADOS PARA IR LEYENDO PARALELAMENTE

Aulén, Gustaf. <i>The Faith of the Christian Church</i> . 1960	luterano	(C)
Berkhof, Hendrikus. <i>Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith</i> . 1986.	reformado	(R)
Brunner, Emil. <i>Our Faith</i> . 1962	reformado	(C)
Burrows, Millar. <i>An Outline of Biblical Theology</i> . 1946.	bíblico	(C)
Hodge, Charles. <i>Systematic Theology</i> . 1946.	reformado	(O)
Kaufman, Gordon. <i>Systematic Theology: A Historicist Perspective</i> . 1968.	menonita	(R)
Kaufman, Gordon. <i>Systematic Theology: A Historicist Perspective</i> . 1978.	menonita	(R)
Pieper, Franz. <i>Christian Dogmatics</i> . 1950-57. 4 vols.	luterano	(O)
Strong, Augustus Hopkins. <i>Systematic Theology: A Compendium Designed for the Use of Theological Students</i> . 1907. 3 vols in 1.	bautista	(O)
Wiley, H. Orton. <i>Christian Theology</i> . 1969. 3 vols.	nazareno (arminiano)	(O)

#### OTROS QUE RESULTAN ÚTILES

Bancroft, Emery H. <i>Christian Theology, Systematic and Biblical</i> . 1976.	bautista	(O)
Berkhof, Louis. <i>Reformed Dogmatics</i> . 1923. 3 vols.	conservador	(O)
Buswell, J. Oliver. <i>A Systematic Theology of the Christian Religion</i> . 1962. 2 vols.	ortodoxo	(O)
Clarke, William Newton. <i>An Outline of Christian Theology</i> . 1914.	reformado	(O)
De Wolf, L. Harold. <i>A Theology of the Living Church</i> . 1968.	fundamenta- lista	(O)
	bautista	(O)
	liberal	(C)

Hall, Francis J. <i>Theological Outlines</i> . 1961.	anglicano	(O)
Hunter, Sylvester Joseph. <i>Outlines of Dogmatic Theology</i> . 1895. 3 vols.	católico	(O)
Lewis, Edwin. <i>A Manual of Christian Beliefs</i> . 1927.	metodista	(C)
Macintosh, Douglas Clyde. <i>Theology as an Empirical Science</i> . 1919.	evangélico	(C)
Moule, Handley C. G. <i>Outlines of Christian Doctrine</i> . 1899.	modernista	(O)
Mullins, Edward Young. <i>The Christian Religion and Its Doctrinal Expression</i> . 1917.	anglicano	(O)
Pope, William Burt. <i>A Compendium of Christian Theology: Being Analytical Outlines of a Course of Theological Study, Biblical, Dogmatic, Historical</i> . 1881. 3 vols.	bautista	(C)
Shedd, William G. T. <i>Dogmatic Theology</i> . 1891. 3 vols.	metodista	(O)
Scheeben, Matthias Joseph. <i>The Mysteries of Christianity</i> . 1947.	reformado	(O)
Sheldon, Henry C. <i>System of Christian Doctrine</i> . 1903.	católico	(C)
Schmid, Heinrich. <i>The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church</i> . 1899.	metodista	(O)
Thiessen, Henry Clarence. <i>Introductory Lectures in Systematic Theology</i> . 1949	luterano	(O)
Thomas, W. H. Griffith. <i>The Principles of Theology: An Introduction to the Thirty-Nine Articles</i> . 1930.	fundamenta- lista	(O)
van Oosterzee, J. J. <i>Christian Dogmatics: A Text-Book for Academic Instruction and Private Study</i> . 1874.	evangélico	(O)
	anglicano	
	reformado	(O)
	siglo XIX	

## RECOPILACIONES

Clarkson, John F. <i>The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation</i> . 1973.	católico	
Wesley, John. <i>A Compend of Wesley's Theology</i> . Ed. Robert W. Burtner and Robert E. Chiles, 1954.		
Allis, Oswald T. et. al., <i>Basic Christian Doctrines</i> . Ed. Carl F. H. Henry. 1962.	conservador	
Heppe, Heinrich. <i>Reformed Dogmatics Set Out and Illustrated from the Sources</i> . 1950.	evangélico	
Campbell, Alexander. <i>A Compend of Alexander</i>		

*Cambpell's Theology: With Commentary in the Form of Critical Footnotes.* 1961.

Niesel, Wilhelm. *The Theology of Calvin.* 1956.

Luther, Martin. *A Compend of Luther's Theology.* 1966.

Smith, George D., ed. *The Teaching of the Catholic Church: A Summary of Catholic Doctrine.* 2 vols. in 1.

### RECOMENDADO AUNQUE REQUIERE ALGO DE INTERPRETACIÓN

- |   |   |
|---|---|
| Barth, Karl. <i>Church Dogmatics.</i> Ed. G. W. Bromiley and T. F Torrance. 1950-1961. 4 vols.  | reformado contemporáneo; inmenso, no es fácil hallar las secciones relevantes |
| Berkouwer, G. C. Serie <i>Studies in Doctrine.</i> Los títulos incluyen: <i>Holy Scripture, The Person of Christ, Divine Election, Modern Uncertainty and Christian Faith, etc.</i> 1952. | reformado conservador contemporáneo   |
| Chafer, Lewis Sperry. <i>Systematic Theology.</i> 1947. 8 vols.   | dispensacionalista  |
| Schliermacher, Friedrich. <i>The Christian Faith.</i> 1928.   | siglo XIX   |
| Tillich, Paul. <i>Systematic Theology.</i> 1951-63. 3 vols.   | teología filosófica<br>siglo XX<br>teología filosófica                        |

### EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

- Barclay, William. *Jesus As They Saw Him: New Testament Interpretations of Jesus.* 1962.
- Bornkamm, Gunther. *Jesus of Nazareth.* 1960.
- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament.* 1959.
- Filson, Floyd. *Jesus Christ, the Risen Lord.* 1956.
- Fuller, Reginald Horace. *The Foundations of the New Testament Christology.* 1965.
- Grillmeier, Alois. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451).* 1965.
- Hengel, Martin. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion.* 1976.
- Hunter, Archibald M. *Jesus: Lord and Savior.* 1976.
- Knox, John. *Jesus, Lord and Christ: A Trilogy Comprising "The Man Christ Jesus, Christ the Lord, On the Meaning of Christ."* 1958.
- Marshall, I. Howard. *The Origins of New Testament Christology.* 1976.
- Marxsen, Willi. *The Beginnings of Christology: A Study in Its Problems.* 1969.

Moule, C. F. D. *The Origin of Christology*. 1977.

Sykes, S. W. and J. P. Layton, ed. *Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology*. 1972.

Taylor, Vincent. *The Names of Jesus*. 1953.

Taylor, Vincent. *The Person of Christ in New Testament Teaching*. 1958.

Vermès, Géza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. 1973.

## **EL DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA A PARTIR DEL SÍMBOLO DE LOS APÓSTOLES**

Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. 1971.

Crehan, Joseph. *Early Christian Baptism and the Creed: A Study in Ante-Nicene Theology*. 1950.

Grant, Robert M. *Augustus to Constantine: The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*. 1970.

Hanson, R. P. C. *Tradition in the Early Church*. 1962.

Robinson, James M. and Helmut Koester. *Trajectories through Early Christianity*. 1971.

O'Neill, J. C. *The Theology of Acts in Its Historical Setting*. 1961.

Wilken, Robert L. *The Myth of Christian Beginnings: History's Impact on Belief*. 1971.

## **TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO: TEMPERAMENTO Y ESTRUCTURA**

Cullmann, Oscar. *The Earliest Christian Confessions*. 1949.

Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Developments: Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History*. 1936.

Filson, Floyd V. *The New Testament Against Its Environment: The Gospel of Christ and the Risen Lord*. 1950.

Minear, Paul Sevier. *Eyes of Faith: A Study in the Biblical Point of View*. 1946.

Wright, G. Ernest. *God Who Acts: Biblical Theology As Recital*. 1952.

## **TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO: PRESENTACIONES SISTEMÁTICAS**

Adeney, Walter F. *The Theology of the New Testament*. 1906.

Bonsirven, Joseph. *Theology of the New Testament*. 1963.

Bruce, F. F. *The Message of the New Testament*. 1972.

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. 1951-55. 2 vols.

Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*. 1969.

Grant, Frederick C. *An Introduction to New Testament Thought*. 1950.

———. *A Historical Introduction to the New Testament*. 1963.

Hunter, Archibald M. *The Message of the New Testament*. 1944.

Kümmel, Werner Georg. *Introduction to the New Testament*. 1975.

- Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. 1974.  
 Richardson, Alan. *An Introduction to the Theology of the New Testament*. 1958.  
 Stauffer, Ethelbert. *New Testament Theology*. 1955.

### TEOLOGÍAS BÍBLICAS

- Burrows, Millar. *An Outline of Biblical Theology*. 1946.  
 Lehman, Chester K. *Biblical Theology*. 1971-1974. 2 vols. (menonita)  
 Oehler, Gustaf Friedrich. *Theology of the Old Testament*. 1883.  
 Vos, Gerhardus. *Old and New Testament Biblical Theology*. 1947.

### TEOLOGÍAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. 1961-1967. 2 vols.  
 Jacob, Edmond. *Theology of the Old Testament*. 1958.  
 Payne, J. Barton. *The Theology of the Older Testament*. 1962.  
 Rad, Gerhard von. *Old Testament Theology*. 1962-65. 2 vols.

### CRISTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

- Aldwinckle, R. F. *More Than Man: A Study in Christology*. 1976.  
 Baillie, D. M. *God Was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement*. 1948.  
 Boff, Loenardo. *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*. 1978.  
 Brunner, Emil. *The Mediator: A Study of the Central Doctrine of the Christian Faith*. 1934.  
 Ferré, Nels F. S. *Christ and the Christians*. 1958.  
 Hodgson, Peter C. *Jesus—Word and Presence: An Essay in Christology*. 1971.  
 Kasper, Walter. *Jesus the Christ*. 1976.  
 Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology*. 1974.  
 Pannenberg, Wolfhart. *Jesus: God and Man*. 1968.  
 Robinson, John A. T. *The Human Face of God*. 1973.  
 Routley, Erik. *The Man for Others: An Important Contribution to the Discussions Inspired by the Book Honest to God*. 1964.  
 Schoenberg, Piet. *The Christ: A Study of the God-Man Relationship in the Whole of Creation and in Jesus Christ*. 1971.  
 Sobrino, Jon. *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*. 1978.  
 Sölle, Dorothee. *Christ the Representative: An Essay in Theology after the "Death of God."* 1967.



1ª PARTE

# Temas del Nuevo Testamento



# 1

## EL MENSAJE DE LOS APÓSTOLES

### GUÍA DE PREPARACIÓN

El tema aquí es el libro de los Hechos, que se ha de leer entero con la siguiente pregunta en mente: «¿Qué es lo que proclaman los apóstoles acerca de Jesús?»

Leedlo entero, sin interrupciones; luego volved a los siguientes pasajes — 2,14-39; 3,13-26; 4,10-12; 5,30-32; 10,36-43 y 13,17-41— preguntando:

1. ¿Qué afirmaciones básicas, aparte de citas del Antiguo Testamento, aparecen en más de uno de estos textos?
2. ¿Hay alguna afirmación que aparezca en casi todos?
3. ¿Resulta alguna de estas afirmaciones medular —lógica o literalmente—, agrupándose en torno a su idea las demás?
4. ¿Sería posible combinar estas afirmaciones esenciales para producir una narración coherente y continua? En caso afirmativo, ¿qué pondría?

### LECTURAS SUPLEMENTARIAS PARA PROFUNDIZAR

Barclay, William. *Jesus as They Saw Him: New Testament Interpretations of Jesus*. 1962.

Beskow, Per. *Rex Gloriae: The Kingship of Christ in the Early Church*. 1962.

Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament*. 1959.

Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Developments: Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History*. 1936.

Grillmeier, Alois. *Christ and Christian Tradition*. 1965.

Marxsen, Willi. *The Beginnings of Christology: A Study in Its Problems*. 1969.

Miner, Paul Sevier. *Eyes of Faith: A Study in the Biblical Point of View*. 1946.

Taylor, Vincent. *The Names of Jesus*. 1953.

Wright, G. Ernest. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*. 1952.

Aquí corresponde pedir disculpas al estudiante que emprende este trabajo a solas. El siguiente ejercicio es especialmente apto para trabajar los materia-

les juntos en clase, con un proyector. La cuadrícula que sigue está pensada para que cada artículo, cada pieza de la información que hallamos afirmada con cierta claridad en los primeros sermones apostólicos, se pueda anotar con una o dos palabras en la columna de la izquierda. A continuación en el casillero figuran unas referencias de capítulo y versículo para cotejar en la segunda columna. Esto permitirá a la clase desarrollar, conforme se va pasando de un pasaje al siguiente, un cuadro de cuáles afirmaciones aparecen con mayor frecuencia, cuáles solamente en uno o dos textos.

Cuando se hace esto en clase, el profesor puede sugerir en cuál renglón poner cada una de las afirmaciones según van siendo propuestas por la clase, para que vaya surgiendo una idea general con secuencia lógica. El estudiante que trabaja el material a solas no sabrá con antelación cómo organizar las diferentes ideas para desplegarlas —no de entrada— con esa secuencia lógica. Por consiguiente en esas circunstancias, habrá que organizarse de arriba abajo sin prestar al principio ninguna atención a la coherencia secuencial de las afirmaciones importantes. Es sólo al final que podrá volver sobre la lista completada de afirmaciones importantes, para deducir una secuencia al estilo de la que hemos ido elaborando a lo largo de los años de práctica en la asignatura. Para el ejercicio presente solamente se consideran los sermones de Hechos que figuran en el encabezamiento de la segunda columna. Más adelante la estudiante habrá de cotejar el material comparable que se halla en las otras columnas, con material que aparece en otras partes del Nuevo Testamento.

**CUADRÍCULA DE INTRODUCCIÓN**

Hch			
2,14-40		Ro 1,1-4; 2,16;	
3,12-26		8,34; 10,9	
4,8-12		Ga 1,4; 3,1; 4,6	
5,29-32		Hch	1 Co 15
10,34-43	1 Co	14,15-17	1 Ts 1,10
13,16-41	15,1-11	17,22-31	1 Ti 3,16
1.			
2.			
3.			
4. etc.			

Los siguientes temas son los que parecen más fundamentales para los sermones en Hechos. El estudiante ha de comparar si una o más de estas afirmaciones deben añadirse a la lista propia, y en qué punto:

- 1. Dios guió a nuestros padres.

2. Esta es la era prometida; la Escritura se ha cumplido.
3. Hablamos de Jesús.
4. Jesús fue de Nazaret.
5. Jesús fue el Siervo.
6. Jesús fue anunciado y bien recibido por Juan el Bautista.
7. Jesús se acreditó con señales y obras poderosas.
8. Jesús halló el final al que estaba destinado.
9. Vosotros habéis matado a Jesús (o: Jesús murió).
10. Jesús fue sepultado.
11. Dios levantó a Jesús de entre los muertos (al tercer día).
12. Jesús fue visto.
13. Nosotros somos testigos.
14. Las señales que veis dan testimonio.
15. Jesús ha sido exaltado/ha ascendido.
16. Jesús ha recibido el título de Señor/ha sido exaltado.
17. Jesús ha recibido el título de Cristo/Ungido.
18. El Espíritu fue prometido.
19. El Espíritu ha sido dado y da fe de estas cosas.
20. Debéis arrepentiros.
21. Debéis bautizaros.
22. Recibiréis la promesa.
23. Seréis perdonados.
24. Recibiréis el Espíritu Santo
25. La continuidad de milagros da fe de estas cosas.
26. Cristo regresará
27. Cristo juzgará.

Repasando esta lista, una vez que la estudiante ha comprobado la frecuencia con que aparecen las diferentes afirmaciones, quedará claro que las líneas 9 y 11: «Vosotros habéis matado a Jesús (o: Jesús murió)» y: «Dios levantó a Jesús de entre los muertos» se encuentran mucho más representadas que cualquiera de las otras afirmaciones. A un segundo nivel de frecuencia podríamos poner, con aproximadamente un mismo peso, la línea 2: «Esta es la era prometida»; la 13: «Nosotros somos testigos»; y el llamamiento al arrepentimiento (línea 20) para ser perdonados (línea 23).

El erudito británico del Nuevo Testamento C. H. Dodd interpretó este bosquejo mínimo inductivamente en su libro *The Apostolic Preaching and Its Developments*. Algunos recurren a la frase «el *kerygma* cristiano primitivo» para resumir estos cinco o seis puntos. Es un eslogan contemporáneo que tal vez encontréis en diferentes textos, aunque deberíamos cuidarnos de fiarnos demasiado de una terminología tan cifrada. Lo que hace Dodd es describir desde dentro del Nuevo Testamento, dos clases de literatura. Llama *kerygma* la proclamación narrativa dirigida a «los de afuera», y *didaché* el

tipo de información de instrucción que reciben los miembros de la comunidad cristiana. Lo que dice Dodd es exacto como descripción. Hay diferentes tipos de grupos, a los que los apóstoles se dirigen de diferentes maneras. Cuando hablan a los miembros de la comunidad de fe, dicen un tipo de cosa; cuando hablan a «los de afuera» el mensaje es ante todo el Señor crucificado y resucitado. Ha surgido un debate posterior acerca del empleo de los términos *kerygma* y *didaché*, donde algunos han intentado dar mayor importancia a la distinción, que lo que otros opinan justificable. No toca abordar ese debate aquí. Archibald M. Hunter ya emplea el término «*kerygma* primitivo» como convención erudita firmemente establecida, y nosotros también podremos hacerlo. Esto no pretende deslucir la importancia de otros tipos de comunicación, ni en la iglesia primitiva ni hoy día.

Antes de proceder, anotemos algunas observaciones formales evidentes acerca del bosquejo que nos ha salido:

- Los sermones que vemos aquí son tan importantes por lo que no dicen, como por lo que sí. Tratan todos sobre el impacto de Cristo, que podríamos llamar «cristología». No hay referencias a las experiencias interiores de los creyentes, a nuestra «necesidad», ni a cómo esa necesidad hallará satisfacción. No hay nada sobre Dios en sí; que si Dios existe, si es uno y único, si es todopoderoso. Estas son las dos vías que se suelen emprender hoy día ante el reto de la predicación. Hay que explicar quién es este Dios de quien estamos hablando, o hay que reconocer cuál es la experiencia vivencial de las personas a quienes nos dirigimos. Estos predicadores no hacen ni lo uno ni lo otro. Dios aparece como aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos y le dio un título, pero la existencia de Dios y su poder y santidad son cuestiones que se sobreentienden y no es necesario explicar. Los oyentes de los sermones no es que no importen: son personas que se saben culpables de haber participado en la ejecución de Jesús, y oyen ahora la invitación a confiar en el nombre de ese mismo Jesús y arrepentirse.
- Otra observación formal: todo el material es narrativo. Está arraigado en la historia del Antiguo Testamento, y afirma que esta historia colma las expectativas suscitadas por los profetas. Trata de un evento específico en la obra de Jesús, a saber: su resurrección, que resulta así más importante que su vida y enseñanzas, aunque no faltan referencias a esa vida y enseñanzas, sin las que no se podría entender quién es este resucitado ni qué es lo que su resurrección significa.
- La narración incluye al predicador: Quien habla afirma ser testigo de estas cosas. Contar el testimonio no significa —a la usanza evangélica moderna— describir algún aspecto de la experiencia interior personal (como si eso a los oyentes les fuera a interesar). El testimonio es lo que

da, en un tribunal, alguien que puede relatar los hechos. Explica esos hechos que ha presenciado (no sentimientos personales interiores) y pone en juego toda su integridad personal para declarar: «Así y así sucedió exactamente lo que yo vi». Aquí, en efecto, observamos este mismo sentido «judicial» del «testimonio»: son personas que se encuentran en una situación de decisión estresante, que tienen que decantarse para declarar que los hechos sucedieron tal como ellos afirman.

- Esta predicación tiene en sí misma ese mismo carácter de evento, que acaba abarcando al oyente. Los que escuchan no son oyentes anónimos en una congregación sin definir. No hay aquí espectadores que puedan decidir tranquilamente si van a participar o no en el evento de comunicación. Los oyentes ya se han comprometido al proceso de comunicación al manifestar su curiosidad acerca de lo que está pasando. Y ahora están cogidos por el predicador, que les informa que participan de la culpa del rechazo del Ungido pero que pueden beneficiarse de la prometida redención, si creen.
- La última observación de tipo formal que podemos anotar por ahora, es que todo esto ha sucedido «conforme a las Escrituras». Pedro se refiere extensamente a Joel, además de los Salmos. En Hechos 3 aparecen citas de Génesis 12,3 y Deuteronomio 18,15. El Salmo 110 se cita como base de la predicción que se ha cumplido con la exaltación de Cristo<sup>1</sup>.

Ahora, si el estudiante no lo ha hecho antes, puede completar la cuadrícula con las demás afirmaciones de los sermones en la primera columna, por si aparecen otras conclusiones significativas. Observad en particular si la predicación de Pedro a un público no judío en el capítulo 10, o el sermón de Pablo a los judíos en Antioquía de Pisidia en el capítulo 13, difieren en su contenido; y en caso afirmativo, procurad explicar esta diferencia considerando el público o las circunstancias diferentes. Procurad repasar convenientemente las ideas sobre estas cuestiones antes de proceder a la siguiente parte del análisis.

La siguiente parte del análisis es la que hallamos en la cuarta columna de la cuadrícula, los dos sermones que se conocen de Pablo dirigidos a públicos gentiles, Hechos 14 y 17. Haced el análisis antes de proceder.

---

<sup>1</sup> Parece ser que el Salmo 110: «El Señor dice a mi Señor: “Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos de estrado de tus pies”», es el texto del Antiguo Testamento más citado a lo ancho del Nuevo. La exaltación de Cristo, su proclamación como Cristo, cumple esa promesa. Seguramente el sentido original de este salmo hebreo tenía que ver con la coronación de un rey en Jerusalén. Ahora viene a referirse al honor que recibe el resucitado —pero nos hemos adelantado con esta explicación de su significado.

¿En qué resultan diferentes estos discursos? Observad especialmente que no encajan en absoluto con la lista que elaboramos al principio. En lugar de intentar hacerlos encajar, empezad de nuevo con otra cuadrícula.

En primer lugar, en estos discursos Pablo empieza con una idea muy generalizada de Dios que no tiene precedente. Un texto habla de la creación con la idea de que todas las gentes de la geografía aparecen de forma ordenada; el otro arranca con la providencia que gestiona ordenadamente el tiempo y lo que va pasando. Lo que se da por supuesto en ambos casos es una deidad única, personal, benevolente y poderosa.

En segundo lugar, este Dios se proyecta como algo diferente a la concepción del mundo que estos oyentes venían teniendo: Dios es uno, frente al politeísmo de ellos; Dios quiere que le sirvan en espíritu, y no con un ídolo.

Estos dos elementos, presentes en el mensaje de Pablo ahora —pero que no habían aparecido en las predicaciones dirigidas a los judíos y a Cornelio (que ya «teme a Dios») —, vienen a ser sencillamente las creencias acerca de Dios que los diferenciaban de los gentiles. Por cuanto ya había judíos con estas convicciones sobre Dios en todas las ciudades importantes del mundo Mediterráneo, este cuadro de Dios no habría sido novedoso para su público. Lo que hace aquí Pablo, entonces, es presentar su carta de presentación como judío, antes de pasar a su mensaje acerca de Jesús. De manera que hemos tomado un paso en la dirección de hablar de teología como tal. Ahora sí que hay afirmaciones sobre la naturaleza y el propósito de Dios como tal, que no solamente un mensaje acerca de Jesús. Sin embargo la centralidad de Jesús sigue en pie. El discurso desembocaría en ello, aunque no nos cuentan si fue recibido con éxito. La historia de la providencia divina está llegando, eso sí, a su punto de juicio. Es un juicio que tiene que ver con un hombre. Las credenciales de ese hombre son el hecho de haber resucitado de entre los muertos<sup>2</sup>.

Antes de proceder a observar cómo se desarrolla esto posteriormente, hagamos un primer intento de afianzar los elementos distintivos que hemos descubierto, mediante el ejercicio de comparar todo esto con las experiencias que podemos haber tenido de predicación cristiana en nuestra propia vida. ¿Cuáles son los elementos más importantes de la predicación que hemos oído dirigidas a personas que no se supone ya creyentes? ¿Se centraba esa predicación en la resurrección?

---

<sup>2</sup> En Atenas lo que pasó es que la gente imaginó que «Resurrección» (Anástasis) era el nombre de una segunda deidad, aparte de Jesús. Pablo parece haber recurrido tantas veces a esa palabra —que además les tiene que haber resultado poco familiar— que los oyentes griegos creyeron entender que se trataba de un nombre propio: «... parece tratarse de un predicador de dioses desconocidos» —porque les anunciaba a «Jesús y Resurrección» — (Hch 17,18).



¿Qué idea de Jesús puedes recordar de tu juventud y de los sermones que has oído? ¿Qué es lo que nos podemos figurar que los que se consideran agnósticos, o directamente no creyentes, les ha parecido oír que es medular para el mensaje cristiano?

Lo que parece quedar claro al ver este testimonio original, es que los apóstoles tenían más interés en contar unos hechos que en instruir una metafísica. No se pusieron a argumentar la naturaleza última de la realidad ni a defender que si estas palabras o aquellas eran las mejores para explicar lo que de verdad importa. Habían presenciado algo importante y se disponían a contarlo; algo cuyo propio carácter como evento los había sobrecogido y les había cambiado la vida por sorpresa. Se estaban involucrando totalmente en el significado de este evento en calidad de testigos, e invitaban a sus oyentes a participar también en esta misma historia.

Este contar la resurrección se guarda también de otros debates posteriores. No vemos aquí ningún debate de si la resurrección es acaso posible, ante una manera de entender el mundo que declararía de antemano que no pudo haber sucedido. No vemos ningún debate sobre si lo milagroso es posible o si determinados milagros en particular de verdad sucedieron. Tal vez más adelante sea necesario abordar algunas de estas cuestiones. Otras, es posible que no sea necesario abordar; en cualquier caso, no deja de ser notable su ausencia aquí.



# 2

## LOS EVANGELIOS

### GUÍA DE PREPARACIÓN SOBRE MATEO O LUCAS

1. ¿Indica expresamente el autor, o tal vez por la forma como cuenta la historia, cuál es su interés o énfasis particular al contar la historia del evangelio? Compara su narración con la de Marcos. ¿En qué difiere? ¿Es visible algún tipo de finalidad editorial o principio de organización?
2. ¿Qué nombres y títulos para referirse a Jesús emplean:
  - a. el autor en la narración?
  - b. los otros personajes en la narración, en sus diferentes relaciones con Jesús?
  - c. los ángeles o las voces desde el cielo?
  - d. los espíritus malignos?
  - e. el propio Jesús?
3. ¿Cuál es el propósito y significado de la obra de Jesús? ¿Se indica esto:
  - a. con palabras del autor?
  - b. con palabras del Antiguo Testamento?
  - c. con palabras de Jesús?
  - d. por inferencia según va avanzando la historia?
  - e. por inferencia mediante el empleo de símbolos?

Al avanzar desde el análisis de la predicación de los apóstoles, nuestro propósito es observar cómo reflejan y desarrollan aquel mensaje sencillo, los que escribieron el resto del Nuevo Testamento.

Podemos, para nuestros fines, dividir el Nuevo Testamento en dos tipos de literatura. No estamos hablando aquí de forma literaria —si se trata de historias, cartas o visiones— sino de los dos tipos de relación en que se encuentran estos textos frente a esta historia acerca de Jesús.

Se podría tachar de «primitiva» o «no crítica» cierta proporción de los escritos del Nuevo Testamento. Con esto nos referiríamos a que esta literatura surge de la vida de la iglesia de una manera que no exige autocrítica, análisis, ni toma de posición personal. Ha sido recopilada por autores pero no importa quiénes fueron esos autores. La información, el material, no se

vería afectado por la mente del individuo que lo aporta. A este nivel, podríamos señalar tres tipos distintos de pensamiento, o tres estratos dentro de este propio nivel no crítico, que haría falta intentar diferenciar si fuéramos a querer trabajar técnica y cuidadosamente.

- En primer lugar, tiene que haber existido lo que podríamos denominar como «la cristología de Jesús», es decir, lo que Jesús pensaba acerca de sí mismo. No tenemos ningún documento escrito por Jesús, de manera que habría que recoger esto a partir de esos lugares en los relatos del evangelio donde Jesús habla de sí, se explica, expresa alguna reflexión acerca de su persona, su actividad, su misión, su función dentro de los propósitos de Dios. Al reunir ese tipo de afirmación tenemos que recordar siempre que primero fueron transmitidos oralmente y que cada persona que las repetía lo hacía orientada por su propia forma de entenderlo.
- En segundo lugar, tendríamos el nivel de lo que podríamos denominar como «la cristología de los evangelios», con referencia a lo que podían opinar los autores de los evangelios. Estos autores no se limitan a solamente dar parte de lo que Jesús dice y hace. También indican, por la propia manera como lo van anotando, lo que creen que significa. Cada autor selecciona los materiales que emplea, los sitúa en un marco de referencia, y analiza el cuerpo entero de relatos y recuerdos que ahora cuenta con algún punto de vista en mente. Así que podríamos intentar preguntar a Mateo, Marcos y Lucas, qué es lo que opinaban ellos acerca de Jesús, hasta el punto que sea posible diferenciar entre esa perspectiva de autor y lo que tenemos como palabras propias de Jesús.
- Más general que esto pero todavía dentro del nivel no crítico, sería lo que tenemos en esas partes del resto del Nuevo Testamento que a veces se conocen como «el cristianismo primitivo». El término viene de Vincent Taylor, un especialista británico sobre el Nuevo Testamento, y pretende ser puramente descriptivo. Algunos consideran que si algo es primitivo, tiene que ser malo: no está desarrollado, es inmaduro, incompleto, insuficiente. No es esto lo que quiero indicar aquí al emplear el término. Para otros, todo lo que sea primitivo tiene que ser bueno: es lo original, lo mejor, lo más auténtico, a lo que es necesario volver. Nuestro uso del término tampoco tiene ese sentido. Solamente estamos haciendo una observación descriptiva de que existe un nivel así en la vida de las iglesias del Nuevo Testamento, reflejado en ciertos escritos, especialmente en lo que se conoce como las «epístolas generales»: Pedro, Santiago, Judas. Tal vez hubiera que incluir en este nivel el libro de Apocalipsis y probablemente el libro no canónico de la *Didaché*, que es muy temprano y refleja también la vida de esa clase de iglesia.

En este material no vemos la mente del autor al seleccionar y evaluar su material muy conscientemente; se limita sencillamente a reflejar la fe de la iglesia en la que vive. Esto no es lo mismo que negar que estuviera evaluando e interpretando al escribir<sup>1</sup>.

Nos estamos refiriendo al nivel «no crítico». Estamos empleando los evangelios y Pedro, Santiago y Judas, como las fuentes para preguntar qué es lo que pensaba acerca de Jesús la iglesia más temprana, antes del impacto de los «teólogos». Para nuestros fines, no intentaremos distinguir entre esos tres niveles. Puede ser importante distinguir entre ellos para fines académicos, reconociendo que incluso dentro de esos tres niveles pueden haber diferentes matices y desarrollo. Pero para nuestros fines, no hace falta tanta precisión. Tenemos que valernos esencialmente de las mismas fuentes para todos esos niveles y una vez que se diferencian —como hacen algunos eruditos mediante una disección cuidadosa— descubrimos que lo que dicen es en cualquier caso muy parecido. Es parecido porque no tenemos aquí la obra de mentes analíticas. No hay aquí un editor que procura proyectar un punto de vista particular en su material.

Hace falta ejercitar la memoria para ser conscientes de que los grandes pensadores del Nuevo Testamento, como Pablo o el autor o autora de la Epístola a los Hebreos, no están al centro de la vida de la iglesia. Sí están al centro de nuestra colección canónica. Y como resultan de especial utilidad para ayudarnos a comprender el evangelio, tendemos a suponer que tienen esa posición central también en la propia vida de la iglesia. Pero no fue ese el caso. Veremos con mayor detalle más adelante cómo es que no fue ese el caso. El fondo común de la fe —recuerdos de Jesús, historias sobre él, palabras suyas que se recordaban, pasajes del Antiguo Testamento que se reinterpretaban a la luz de esta fe— todo esto fue mucho más importante para determinar lo que era la iglesia, cómo oraban, qué creían, que las cosas que leemos en nuestro canon en los escritos de Pablo, Juan, o la Epístola a los Hebreos.

Como el bosquejo que sacamos de los documentos de Hechos en la primera clase es una narración, intentaremos tomar ahora una dirección diferente. Preguntaremos: «¿En qué consistía la cristología del cristianismo primitivo?» Antes de que alguien se pusiera a analizar las ideas, para pensar regular y sistemáticamente, ¿qué es lo que estaba diciendo la iglesia temprana acerca de Jesús? Ya que la vez anterior hemos seguido una línea narrativa, o mejor, por cuanto descubrimos una narración en los documentos, proceda-

---

<sup>1</sup> Podríamos llamar el segundo nivel, más allá de esta triple etapa «no crítica», el de las grandes mentes «teológicas» del Nuevo Testamento. Pensamos principalmente en tres autores en conexión con esto, como se podrá ver en nuestra guía de lectura para los próximos capítulos. Ese será otro paso posterior.

mos ahora en una dirección diferente para limitarnos a ver palabras, un vocabulario, en particular los nombres y los títulos que empleaban los primeros cristianos al hablar acerca de Jesús. Intentaremos ver, por medio de esos títulos, qué es lo que estaban aseverando. Podríamos escoger estos nombres en cualquier orden; no hay ninguna lógica particular por adoptar el orden que seguiremos en estos apuntes<sup>2</sup>.

## EL HIJO DEL HOMBRE

Cuando Jesús habla de sí mismo en los relatos de los evangelios, es muy raro que diga «yo», aparte del libro de Juan. Muchas veces habla en tercera persona, de un personaje que no es exactamente lo mismo que «yo», aunque estableciendo claramente su asociación con esta persona hasta tal punto que en realidad está hablando de sí mismo. Este término es generalmente «hijo de hombre», un término o título que tiene numerosos niveles de significado que intentaremos explicar uno a la vez. En hebreo o arameo, «hijo de» es una forma de indicar la naturaleza de una persona. «Soy hijo de mi padre» no es una afirmación genealógica sino una afirmación de carácter: Jesús llama a Judas el «hijo de perdición». Esto no significa que su padre se llamaba Perdición. Significa que es la clase de persona cuyo carácter lleva la impronta de estar perdido. Entonces, ¿qué quiere decir «hijo de hombre»? Indica un ser cuya naturaleza es la propia de los seres humanos. Así que en primer lugar el título es una forma típicamente hebrea de decir «un ser humano». Este significado queda muy claro en el uso anterior de la expresión. Véase el Salmo 8,4: «¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria; y el hijo de hombre, para que lo visites?» «El hijo de hombre» y «el hombre» son expresiones ambas cuyo significado es «el ser humano», con referencia a su lugar en la creación. En el Salmo 80,17 tenemos: «Sea tu mano sobre el hombre de tu diestra, sobre el hijo de hombre que para ti afirmaste». Se refiere o al hombre en general o bien al rey; pero aunque se refiera al rey, en cualquier caso lo que significa es «un ser humano». Podríamos seguir valiéndonos de una concordancia para cotejar con el resto del Antiguo Testamento, y hallaríamos muchos casos donde «el hijo de hombre» sencillamente significa alguien que tiene la cualidad de ser humano.

En el libro de Ezequiel tenemos otro tipo de uso, que aparece ochenta y nueve veces. El ángel que está guiando a Ezequiel se dirige a él típicamente como «hijo de hombre». Esta es otra vez una forma de tratamiento, como cuando en inglés, especialmente el inglés americano reciente, usamos la

---

<sup>2</sup> Las obras más antiguas citadas en las bibliografías que se apoyan más directamente en esta forma de analizar, son las de Vincent Taylor, *The Names of Jesus* (New York: St. Martin's, 1953) y Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1959).

palabra *man*, «hombre», para dirigirnos a alguien. Es sencillamente una manera familiar de decir que uno se está tomando con seriedad la persona a que se dirige, apelando a que preste atención. Por ejemplo: «Hijo de hombre, yo te envío a los hijos de Israel...» (Ezequiel 2,3). Este tipo de apelación se dirige a Ezequiel indicando que es un ser humano normal, sí, pero al que se interpela a que acepte una misión.

Es posible que hasta cierto punto el uso en el Nuevo Testamento tiene este sentido general de «hombre» como ser humano, sin ser un título en particular. En Marcos 2 lo tenemos en un pasaje muy conocido, un debate que surge cuando los discípulos arrancan unas espigas. Jesús pone fin a la polémica diciendo: «El sábado se instituyó para el hombre, no el hombre para el sábado; así que *el hijo de hombre* es señor también del sábado» (Marcos 2,27). Es cierto que tendemos a suponer que Jesús está hablando aquí muy particularmente acerca de sí mismo; pero el resto del pasaje no indica eso con claridad. Podría querer decir sencillamente que «el hombre» en general, la humanidad, es más importante que reglas como la de guardar el sábado. Es una interpretación que sería posible, podría tener validez.

Antes en este mismo pasaje, Marcos 1,1-12, tenemos la historia del paralítico. La gente cuestiona que Jesús sea quién para declararle a este hombre, un hombre enfermo, que ha sido perdonado. A continuación tenemos una palabra dirigida, aparte, a esos críticos: «Pero para que sepáis que el Hijo de hombre tiene autoridad para perdonar pecados», para después dirigirse directamente al enfermo: «Levántate». «El hijo de hombre» puede querer indicar aquí su propia autoridad, pero otra vez hallamos que hay intérpretes que creen que, por cuanto en el resto del Nuevo Testamento se interpela a todos los cristianos a perdonar «pecados» u ofensas, Jesús en este pasaje no estaba necesariamente refiriéndose a una autoridad suya propia intransferible.

Pero nos queda otro tipo de significado diferente que empezó a usarse con esta frase en el período entre los dos testamentos, aunque descansa en el mismo fundamento: es decir, la presuposición de que el sentido original era una referencia a un ser humano. Tenemos en la visión de Daniel, capítulo 7, un significado aparentemente diferente con esas mismas palabras: «Miraba yo en la visión de la noche, y he aquí con las nubes del cielo venía uno como un hijo de hombre, que vino hasta el Anciano de días, y le hicieron acercarse delante de él. Y le fue dado el dominio...» (Daniel 7,13-14).

Esta es una figura con apariencia humana, pero no se trata de un ser humano cualquiera. Tiene dos clases de significado. Puede tener algún tipo de significado corporativo o simbólico. La figura puede que represente la raza humana. Tal vez «el hombre, propiamente dicho», o quizá «Adán: un hombre que actúa como símbolo del significado de la humanidad» o bien como «cabeza de la humanidad». Pero además, y más exactamente, en este texto es una figura humana celestial, alguien que ha de venir. Este cuadro de

una figura humana celestial que viene con las nubes para hacerse cargo del reino parece ser que se recogió en otros escritos del período entre los testamentos; no figura en el canon del Antiguo Testamento, sino en otros textos del período justo antes de llegar Jesús. Y así es como vino a ser otra palabra para describir a lo que solemos llamar «el Mesías», aquel que vendrá para ser el Rey: aquel que viene con autoridad divina, para hacerse cargo del gobierno. Así que cuando Jesús empezó a llamarse a sí mismo «hijo de hombre», esta forma de usar la expresión ya sonaba en los oídos de sus oyentes. Era antes que nada una frase que significaba sencillamente un ser humano; pero también se refería a esta figura celestial única que a lo último, según la visión de Daniel, iba a llegar para hacerse cargo del dominio del mundo.

Entonces, ¿qué está diciendo Jesús acerca de sí mismo cuando se sirve de este término para referirse a sí mismo? A veces parece estar describiendo a un tercero, alguien que no es necesariamente idéntico con su propia actividad personal. «Vienen días cuando desearéis ver uno de los días del Hijo de hombre y no lo veréis [...] Porque como el relámpago al fulgurar resplandece desde un extremo del cielo hasta el otro, así también será el Hijo de hombre en su día» (Lucas 17,22-24). Casi da la impresión de que Jesús está hablando acerca de otra persona. Podría tal vez en otra oportunidad identificarse él con esa otra persona, pero, literalmente, aquí en este pasaje ni se presenta como equivalente a esa persona ni la identifica consigo mismo. En otras oportunidades, parece usar esa frase muy claramente para referirse a sí mismo aunque no parece que sea en el sentido de ser un título especial relacionado con la persona que viene en el futuro para juzgar. Y por último hay otros casos —y parecerían ser los más típicos— cuando ambas cosas coinciden claramente: Jesús está usando la frase para referirse a sí mismo, y la está usando a la vez como título especial y único. En estos pasajes descubrimos que convergen notablemente ciertos elementos: Hay casi siempre algún tipo de referencia al sufrimiento. El hijo de hombre tiene que sufrir. Sufre en el presente, tiene que sufrir en un futuro próximo; y después llegará aquella victoria que será como la visión de Daniel. Así que aunque la frase significa en su sentido lingüístico original «un ser humano», su empleo más importante no es sencillamente acerca de un ser humano cualquiera, sino un uso que podríamos describir como técnicamente de título «mesiánico», una forma de referirse a aquel que ha de venir para primero sufrir pero después reinar.

Cuando se traduce este término —un término perfectamente comprensible en hebreo y en arameo— al griego, lo que tenemos es «el hijo del hombre», que en griego no quiere decir nada. Esa manera de describir el carácter o la «naturaleza» con la expresión «hijo de», no tiene ese mismo sentido en griego, de manera que se entiende que en la usanza griega la expresión haya desaparecido, haya caído en desuso. Por consiguiente, la



tenemos casi exclusivamente en boca de Jesús, de sus propios labios. Es muy raro hallarla empleada como descripción de él o para referirse a él, de la pluma de los propios autores de los evangelios. Este hecho se toma, al menos algunos lo toman así, como la prueba de que «el hijo del hombre» fue el título preferido de Jesús para hablar de sí mismo; por cuanto desapareció en cuanto otras personas empezaron a usar otros títulos que tenían más sentido para ellos.

Esta interpretación que hemos dado acerca del término «el hijo del hombre» representa la forma más sencilla de resumir lo que viene a ser un consenso entre los entendidos, tal cual lo formuló hace veinte años Oscar Cullmann. Por cuanto esta frase se conoce solamente de la boca de Jesús y no quiere decir nada en griego, es probable que sea una expresión propia de él, no algo que la iglesia le atribuyó a él falsamente después. La expresión parece indicar un «título» en el sentido más patente: es decir, la descripción de una función que viene a decir algo único y especial acerca de la persona a quien se aplica, de tal suerte que esa función se podría indicar inconfundiblemente aunque no se supiera la identidad de la persona así referida. Esta calidad de «título» parece indicada por el hecho de que Jesús emplea la expresión en tercera persona, y no siempre de tal manera que sea posible deducir en el pasaje que está hablando acerca de sí mismo. Su calidad de «título» parece indicada también por el hecho de que fuera traducida literalmente al griego, por personas que habrían deseado conservar algo de su significado particular y único.

Si es que existe tal uso como título, entonces el único lugar en la Escritura que parece aplicable sería Daniel 7,13, que se puede entender, especialmente como se fue adornando a la postre, como algún tipo de figura salvadora venida desde el cielo.

Pero toda esta construcción es debatible. Si «hijo de hombre» es un título principal de majestad, sería difícil imaginar que lo empleara Jesús en medio de su ministerio terrenal; o si lo empleó, que lo empleara para referirse a sí mismo y no a alguien que todavía queda por llegar. Por consiguiente algunos especialistas conservan la noción de que «hijo de hombre» es un título, pero niegan que Jesús lo emplease, o que se lo aplicara a sí mismo. Esto lo hacen con especial consistencia y convicción Tödt y Hahn, y representa la cumbre de una crítica deconstructivista del Nuevo Testamento<sup>3</sup>.

La otra forma de razonar es negar que «hijo de hombre» fuera en absoluto un título. El pasaje de Daniel por sí solo no contiene ninguna referencia a ningún tipo de cargo o función especial: quizá solamente viene a decir que en

---

<sup>3</sup> Véase por ejemplo H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (Philadelphia: Westminster, 1965) y Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity* (New York: World Pub., 1969).

la visión apareció una figura que parecía humana. No hay ninguna otra referencia a ese título, ni siquiera solamente a esa misma figura, en ningún otro lugar de la literatura bíblica. Es especialmente difícil imaginar que funcionase como título cuando a la vez, el sentido que tiene la expresión en la manera corriente de hablar es sencillamente «un ser humano». Así que el profesor Ragnar Leivestad, entre otros, ha defendido que el término no es un título en absoluto en el sentido semántico estricto<sup>4</sup>. Pero no hay ninguna razón para negar que Jesús probablemente empleara esa expresión, y seguimos teniendo que preguntar qué es lo que pudo querer decir al escoger emplearla.

¿Por qué habría empleado Jesús este término para describirse directamente a sí mismo? ¿Podría estarse recomendando a sí mismo como sucesor del profeta Ezequiel, que recibió el tratamiento de «hijo de hombre» (es decir, un ser humano) en los mensajes que oía de Dios o de los ángeles? ¿Podría estar queriendo dramatizar su humanidad plena, anticipándose a cómo se emplea esta frase en el pensamiento protestante liberal occidental moderno? ¿O podría estar queriendo fomentar un cierto elemento de misterio recurriendo a un término clave sin ninguna definición inmediata porque a lo largo de su ministerio antes de la Pasión pretendía dejar para más adelante el reconocimiento y la explicación plena para sus oyentes?

En segundo lugar, ¿qué es lo que habría querido decir con el empleo de esta expresión? Los hermeneutas han diferenciado entre los pronunciamientos sobre el «hijo de hombre», y distinguen tres enfoques. Algunos hablan acerca de la servidumbre en la tierra, otros hablan acerca de un destino de sufrimiento, y otros hablan acerca de la venida del «hijo de hombre» como un juez. Es evidente que en el primer caso, la identificación de Jesús mismo con «el hijo de hombre» sería bastante sencilla. Hay especialistas que han intentado defender que uno de estos conjuntos de pasajes sea más auténtico que los otros como palabras propias de Jesús<sup>5</sup>.

Es en cuanto a estos particulares que el material que presentamos en este bosquejo de estudio está sufriendo la mayor diversidad de opinión entre los especialistas. Al contrario con lo que seguirá más adelante en la asignatura, o incluso en esta misma sección sobre el Nuevo Testamento, estos materiales que acabamos de tratar son lo que más viene sufriendo alteraciones a la luz del estudio que continúa en el mundo académico. Son también donde tiene la

---

<sup>4</sup> En *Christ, The Conqueror: Ideas of Conflict and Victory in the New Testament* (New York: MacMillan, 1954).

<sup>5</sup> Howard Marshall, que es el que afirma con mayor fuerza que estos pasajes derivan todos directamente de Jesús, respeta sin embargo la diversidad de opinión de los eruditos hasta tal extremo de que no nos ayuda mucho a saber qué es lo que Jesús pudo haber querido decir al escoger emplear esta expresión.

mayor amplitud el abanico de opiniones especialistas contrarias, toda vez que el ritmo de cambio en las opiniones es el más elevado. Todas las obras posteriores, publicadas desde que primero se proyectaron los lineamientos que hemos explicado, tenderán en general a apoyar la descripción de los datos del Nuevo Testamento que hemos ofrecido en estas páginas, aunque demostrarán que la forma como intentamos resumirlos a mediados de los años 60 resulta incompleta. Puede seguir siendo útil hoy (1981) como una muestra de cómo es que funciona el debate teológico, aunque no necesariamente como un conjunto de conclusiones aceptables que haya que sostener y enseñar en las iglesias<sup>6</sup>.

## SIERVO

Al empezar con el término que fue más característico de Jesús, hemos dejado de lado el término que aparece primero en los sermones de Hechos de los Apóstoles. El término *siervo* es lo más próximo a un título nuevo establecido que podemos hallar en el primer sermón de Pedro, en Hechos 2. Se ha sugerido —por ejemplo A. E. J. Rawlinson, en *The New Testament Doctrine of Christ*— que tenemos aquí el rastro de una indicación muy temprana de la cruz en términos del siervo sufriente de Isaías 53<sup>7</sup>. La interpretación de *siervo* como título funcional en este sentido está presente también en el himno muy temprano de Filipenses 2, como veremos en breve. Como otros términos que emplearemos, éste es multidimensional: es, por una parte, una función social sencilla y por otra, un término mesiánico que describe un personaje llamado especialmente por Dios para un ministerio salvador por medio de su sufrimiento. Procedemos ahora a algunos otros títulos que aparecen con muy menor frecuencia pero que son necesarios para completar el cuadro.

---

<sup>6</sup> Norman Perrin, «Son of Man» en *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia Identifying All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha, with Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times: Supplementary Volume*, ed. Keith Crim (Nashville: Abingdon, 1976), 833-836; H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*; y Géza Vermès, "The Use of Bar Nash in Jewish Aramaic", Appendix E en *An Aramaic Approach to the Gospels; with an appendix on The Son of Man by Geza Vermes*, 3ª ed., por Matthew Black (Oxford: Clarendon, 1967), 310-330. Véanse también otros textos enumerados bajo «The Development of New Testament Christology».

<sup>7</sup> A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ: The Bampton Lectures for 1926* (London: Longmans, Green and Co., 1926), 241.

## MAESTRO

Jesús fue un maestro en el sentido sencillo, descriptivo y social. Tenía discípulos a los que enseñaba. Así que es apropiado que encontremos los términos *rabbi*, *rabboni* y *maestro* en los evangelios. No aparecen con frecuencia, pero cuando aparecen se emplean con naturalidad y encajan a la perfección. En Lucas lo emplean los discípulos; en Mateo son en particular personas ajenas a su círculo, y también Judas, los que lo emplean. Así que Jesús en su condición de maestro es desde luego una de las formas apropiadas de referirse a él. Hay personas con reconocimiento social entre los judíos que lo llaman así. Pero como se comprenderá, no sufrió mucho desarrollo ni recibió una ampliación de su significado a la postre. Fue una realidad, en efecto, solamente en cuanto a su relación social con sus propios discípulos. No fue maestro de los creyentes posteriores en ese mismo sentido.

## PROFETA

El siguiente término es el de profeta. Todo el mundo sabe lo que es un profeta. Venía siendo un llamamiento, una función, en los escritos del Antiguo Testamento y en la sociedad del Antiguo Testamento, y el pueblo judío sabía lo que era. Así que cuando lo describían como profeta, era un término que se definía por sí mismo. No hace falta preguntar qué es lo que significa el término, como sí hay que hacer con algunos otros términos.

Jesús encajaba con lo habitual en el profeta. Tuvo sus experiencias extáticas, aunque no se nos informa de ellas en detalle. Tenemos Lucas 10,21: «En aquella misma hora Jesús se regocijó en el Espíritu Santo y dijo...». Esta fue una conversación en éxtasis entre él y su Padre al estilo de los profetas, no exactamente lo que las personas normales suelen conocer como oración. En Lucas 7,16 lo describen como «profeta» después de un milagro. Él indicó un paralelismo con los profetas, al decir que era justo estar corriendo la misma suerte que los profetas. Encontramos esa afirmación en diversas formas: «No hay profeta sin honra excepto en su propia tierra...» (Mateo 13,57) o «... no puede ser que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lucas 13,33b). Dijo estas cosas acerca de los profetas y acerca del papel del profeta, y por tanto acerca de sí.

Surge una cuestión interesante en el evangelio de Juan cuando vienen a preguntar si Jesús era *el profeta* o si Juan el Bautista es *el profeta*. Le hacen esa pregunta a Juan el Bautista en Juan 1,21. Esto muestra que pervivía una expectación de que al final de los tiempos aparecería alguien que sería conocido como Profeta: el Profeta. Hechos 3,22 cita Deuteronomio 18,15 para decir que Jesús lo cumple. No sería solamente uno más en toda la serie de profetas, sino *el Profeta* —como título particular. Tal vez volvamos más adelante para ver la naturaleza de esa expectación, qué es lo que significaba, y

qué quiere decir el hecho de que a veces Jesús es el cumplimiento pero otras veces lo es Juan el Bautista.

## JESÚS

No debemos olvidar que, entre todos estos otros nombres, Jesús tenía el nombre normal, humano, social, de Jesús. En la lengua de la época se pronunciaba algo así como Yesúa o Yehosúa, el mismo nombre que Josué, que significa «YHVH es mi salvación» o «YHVH es salvación» o «YHVH salva». Era habitual entonces —al contrario que en nuestra propia lengua— que todos los nombres tuvieran significado, y que el significado fuese perfectamente comprensible cuando se empleaba el nombre. Ponerle a alguien un nombre era algo cargado de significación, lo cual podemos observar en la historia del nacimiento de Jesús. Cumplir con lo que anuncia su nombre tiene que haber tenido sentido para la persona Jesús. Vemos ese tipo de significado en otros nombres también, como el de Pedro.

Estos nombres —maestro, profeta, hasta Jesús— poco a poco desaparecen del uso habitual. Son los términos más social y humanamente directos y correctos. Son los términos que encajan más exactamente para cualquiera que contara la historia de Jesús mientras él vivía. Pero eso mismo los hizo menos aptos como términos a emplear para describir lo que era especial y único acerca de Jesús. Además de «hijo de hombre», los otros términos que más obviamente resultan únicos son los que pasaremos a ver ahora.

## MESÍAS / CRISTO

Tenemos el nombre *Mesías* —*Cristo* en griego— que es como se dice «ungido» en hebreo. Es un adjetivo sencillo, un participio. En el Antiguo Testamento no aparece con un significado técnico claro. Cuando hablamos de «expectativa mesiánica», es decir, cuando los estudiosos investigan si Jesús era consciente de ser el Mesías, traemos este significado a la cuestión desde el estudio del Nuevo Testamento o del período entre los dos Testamentos. En el Antiguo Testamento el mote de «Mesías» no es importante. Es solamente entre los Testamentos y en el Nuevo Testamento, que pudo tener sentido la pregunta: «¿Eres tú el Mesías?» o «¿Eres tú el Cristo?» En el Antiguo Testamento se solía ungir a los profetas, los sacerdotes y los reyes. Hasta un rey pagano podía tener la consideración de «ungido». Pero para el tiempo del Nuevo Testamento, significa la designación de alguien que va a ser rey, no en el momento de su coronación, sino antes. Para cuando llegamos a la confesión de Pedro —«Tú eres el Cristo»— ya tenía el sentido de ser alguien designado de manera única para ser rey. Este término es por eso paralelo de otros términos que Jesús acepta para sí: hijo de hombre, hijo de David. Todos ellos indican a «aquel que ha de ser rey». Se refieren a él, por consiguiente, como quien va a ejercer soberanía, va a reinar.

En los evangelios, no vemos que Jesús se aplique este nombre a sí mismo. Sí lo vemos citar textos donde aparece. Lo hallamos en la confesión de Pedro y negativamente, como crítica, en boca de Caifás. Lo hallamos indirectamente una vez en Juan 4,26, donde Jesús le dice a la mujer junto al pozo: «Yo soy». Con todo, no es un término de uso frecuente ni tampoco un título obvio que emplee Jesús habitualmente para hablar de sí mismo. Prefiere con creces «hijo de hombre». Y cuando se emplea la palabra «Mesías» o «Cristo», es siempre para designar un cargo: el ungido. No es en absoluto un nombre personal. Es un título, una función.

Para adelantarnos de un salto —y este es el motivo por el que merezca la pena tomar nota de lo que acabamos de decir— para los autores posteriores del Nuevo Testamento, en particular Pablo, Cristo pasa a ser un nombre personal. Pablo empleará el nombre «Christos» sin tener en absoluto presente la idea de unción ni de un rey. Ha pasado a ser el nombre de la persona, Cristo, y así funciona también, por supuesto, en el uso moderno. En griego, el sentido adjetival carecía de ningún significado evidente. La palabra era conocida. Era un adjetivo comprensible en griego, como en hebreo, pero no tenía un significado arraigado. No «sonaba a» nada en particular, carecía de historia. Hasta el propio verbo «ungir» es para nosotros arcaico; de uso muy infrecuente. «Engrasado», «aceitado», «lubricado», serían términos más corrientes hoy día. De manera que *Christos* pasó a ser un nombre propio — el nombre corriente, propio, para referirse al hombre Jesús— para cuando usa Pablo esta palabra.

## HIJO DE DIOS

Uno de los títulos más frecuentes que todavía no hemos tocado es «Hijo de Dios». Este, al igual que «hijo de hombre», es un término con una larga historia. Lingüísticamente da la misma nota. Un «hijo de Dios» es un ser cuyo carácter se define en relación con Dios. No significa que sea una miniatura de Dios. El término más antiguo podría ser el que hallamos en el libro de Job donde *los ángeles* son «hijos de Dios». Algunos de los «hijos de Dios» se alegraron de que Job fuera un producto tan admirable de la creatividad de Dios. Pero uno de los hijos de Dios, a saber el diablo (que es por consiguiente también un hijo de Dios), dijo: «Solamente vive así porque le sale rentable». De manera que existe cierto tipo de ser angelical denominado «hijo de Dios».

Pero el «hijo de Dios» en los Salmos puede ser también la persona justa, que representa la justicia humana. A veces (por ejemplo, en el Salmo 2,7) es el rey la persona designada como «hijo de Dios». Estos significados siguen vigentes en el Nuevo Testamento. Por una parte es el ser humano bajo Dios, la persona justa, que está en comunión con Dios, que se somete a Dios.

I Juan 3,2 dice que somos ahora los «hijos de Dios»<sup>8</sup>. Por otra parte tenemos el rey. El diablo tienta a Jesús al principio de su carrera, en Mateo 4 y Juan 1,34, en conexión con este rango de «hijo de Dios». Lo que está en juego no es su naturaleza divina; es si tiene un estatus en particular bajo Dios: el de ser rey.

En los evangelios hallamos que los demonios, Caifás, y el centurión a pie de la cruz, utilizan este nombre para referirse a Jesús. Hallamos que Jesús lo usa para referirse a sí mismo indirectamente, en tercera persona, en Mateo 11,27: «Nadie conoce al Hijo aparte del Padre y nadie conoce al Padre aparte del Hijo y cualquiera al que el Hijo elija revelárselo». Otra vez, como el caso de «hijo de hombre», Jesús está hablando claramente de sí mismo aunque en tercera persona. Lo que significa no es divinidad en el sentido de compartir metafísicamente la naturaleza de Dios (el tipo de cosa de que hablaremos más adelante con la doctrina de la Trinidad). Significa proximidad o subordinación a Dios. Lo tenemos en Juan 3,16, por supuesto. Posteriormente esto pasará a ser parte del Credo cristiano: que él es el Hijo de Dios; y muy rápidamente cuando entramos a los escritos paulinos, hallamos que la frase «hijo de Dios» ya ha pasado a ser parte del *kerygma* esencial, como en Romanos 1,4 y 2 Corintios 1,19. Poco a poco, avanzando desde el uso de la frase en el evangelio que estamos viendo ahora —donde significa sencillamente «un hombre enteramente dedicado a Dios» o «el rey como persona dedicada enteramente a Dios»— pasará a significar otra cosa.

Volveremos al significado de «Hijo de Dios» como atribución de divinidad sin igual. Pero incluso entonces, cuando «Hijo de Dios» entra a su significado más desarrollado, ese rango especialísimo de ser Hijo de Dios sigue siendo esencialmente humano, no deja de ser algo que tiene en común con nosotros. Romanos 8 nos lleva a su culminación majestuosa en el versículo 29: «Porque a los que ya conocía, los destinó también a tomar la misma forma de la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos»<sup>9</sup>. Jesús es Hijo de Dios en un sentido que no es del todo diferente a nuestro propio ser hijos e hijas de Dios. De manera que incluso cuando viene a tener un sentido intensivo en los escritos de Pablo, no se trata de un término filosófico o metafísico; no es una afirmación de divinidad en un sentido riguroso<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Nota editorial: Aquí Yoder ha citado mal el Nuevo Testamento. En I Juan 3,2 la tradición de manuscritos es unánime con la lectura «νὺν τέκνα θεοῦ ἔσμεν», «ahora somos niños [o hijos] de Dios».

<sup>9</sup> Véase también Hebreos 2,10ss.

<sup>10</sup> Otro término sinónimo de «rey» es «hijo de David», una expresión empleada especialmente por personas que apelaban a Jesús pidiendo su ayuda.

## SEÑOR

Pasamos ahora a un término que probablemente fuera más importante que todos los otros en la iglesia temprana, uno cuyo sentido deja de sobresalir porque nos resulta tan corriente que olvidamos que fue en su día un término muy fuerte —probablemente más fuerte que cualquiera de los otros que hemos venido viendo—. Se trata del término «Señor», *Kyrios*, que hallamos en la confesión de Filipenses 2, un término al que más adelante vamos a tener que dedicar más tiempo.

Esta es también una palabra que tiene un sentido sencillo, humano y social. Es la misma palabra que tenemos en muchas formas en otros idiomas: «usted (vuestra merced)», «amo», «jefe». Se emplea esta palabra —*señor*— cuando uno se dirige respetuosamente a un varón desconocido en la calle. A veces se emplea para apelar a él, reconociéndolo como un superior social de quien habla. A veces no es más que un signo de cortesía. Cuando María, en el huerto, vio esta figura que ella no reconoció, dijo: «Dígame, *señor*, dónde se lo han llevado». No significa: «Dime, Señor», porque en ese momento no sabía que se trataba de «el Señor». Seguramente suponía que se trataba del hortelano y se dirigía a él con una fórmula de respeto corriente para referirse a su persona. Hallamos la palabra empleada así al dirigirse también a Jesús, especialmente en las narraciones previas a la resurrección.

Pero significa mucho más que esto en ciertas connotaciones de la palabra, tanto en la usanza griega como la hebrea. En griego, se da el caso de que «Señor» era el término habitual empleado en el culto al César. «César es el Señor» era la confesión de fe del culto oficial romano. Era la frase a declarar o jurar como señal de la lealtad del ciudadano o sujeto romano. Este término, por consiguiente, incluso antes de ser aplicado a Jesús, contenía mucho más que solamente el significado mínimo. Era un término religioso. Era la afirmación de que tan solamente este César es de carácter divino y que por eso ostenta con justicia el reinado y el señorío sobre su imperio. Es mucho más que decir que es el jefe, que es quien manda, que gobierna. Se confiesa que es digno de gobernar por motivo de su naturaleza sin igual.

Tenemos algo casi equivalente en hebreo, por una razón un poco particular. El texto del Antiguo Testamento, como probablemente hayáis leído en otra parte, se escribió usando solamente consonantes. El nombre de Dios, «Yahveh» (Yahvé), se escribía con sus cuatro consonantes YHVH. Este nombre era tan sagrado que cuando un lector judío llegaba a esa palabra en la lectura del Antiguo Testamento, no pronunciaba «Yahvé». Tal es así que hasta se olvidaron cuáles eran las vocales propias de la palabra. Ni siquiera sabemos con absoluta seguridad hoy día que las vocales correspondientes sean la *a* y la *e*, para dar la pronunciación «Yahvé». Lo que hacían ellos era sustituir otra palabra, que se traduce como «Señor», la palabra corriente hebrea para decir Señor —*Adonáy*— para designar a Aquel que ejerce



dominio sobre el pueblo. Más adelante, cuando los escribas en un intento por ponérselo más fácil a los lectores empezaron a poner vocales debajo de las letras del renglón, dieron a esta palabra las vocales de *Adonáy*. Si se juntan las vocales de *Adonáy* y las consonantes de YHVH, el resultado es «Yehovah» (Jehová). Con esto podemos ver lo muy corriente que era pronunciar «Señor» cuando los lectores llegaban al nombre de Dios. Por consiguiente, en la usanza habitual hebrea la palabra «Señor» acabó adquiriendo una cierta connotación de divinidad. Resumiendo: tanto en el mundo grecorromano como en el hebreo, cuando los primeros cristianos decían acerca de Cristo que «es el Señor», estaban empleando lenguaje de divinidad para referirse a él, bastante más que lo que habrían entendido con las expresiones «hijo de hombre» o incluso «hijo de Dios». Y sin embargo, detrás de todo ello seguía cabiendo todavía el sentido corriente, social, de tratar a la persona como «usted», «jefe», «maestro».

En Filipenses 2 (nos adelantamos más allá del evangelio para aclarar esto) nos informamos que después de la autohumillación de Jesús, su vaciarse y sufrir, donde se encontró en forma humana obediente hasta la muerte, Dios «lo exaltó» y «le dio un nombre que es sobre todo nombre». ¿Y cuál es ese nombre? Hay un viejo corito que declara que el «nombre sobre todo nombre es el nombre de Jesús». A primera vista, esto pareciera lo que indica este texto. La frase siguiente procede a poner: «ante el nombre de Jesús...». Pero ese es solamente el comienzo de la oración. El título que es sobre todo otro nombre es el título de «Señor»: ante el nombre de Jesús toda rodilla se doblará y toda lengua confesará: «Jesucristo *es el Señor*». De manera que el título de Señor es medular para esta antigua confesión de fe cristiana. Era lo más fuerte que podía decir la iglesia temprana acerca de Jesús.

El texto afirma que esta posición resulta de algo que él hizo. Se humilló. Se entregó. *Por consiguiente* Dios *le ha dado* el título de Señor. Esto es algo que podemos observar también en otros lugares: el concepto de que él sea Señor como resultado de una serie de hechos sucedidos. Lo encontramos en el sermón de Hechos 2 que ya hemos leído. A lo último de todo el sermón de Pedro, antes de que interrumpa la multitud, dice: «Sepa por consiguiente toda la casa de Israel, sin ninguna duda, que a este Jesús que vosotros habéis crucificado, Dios *lo ha hecho Señor y Cristo*» (Hechos 2,36). Así que el señorío es un rango u honor al que llegó Jesús gracias a lo que sucedió con su muerte y resurrección. Esto nos lleva más allá de cómo se emplea este término en la propia historia del evangelio. Así que vamos a tener que dejar por ahora este título, para volver a él en otra sección más adelante.

Saltemos ahora de solamente observar el texto, a una pregunta más sistemática que se ha formulado muchas veces, especialmente en el estudio crítico académico reciente (donde «reciente» viene a indicar los últimos 60-80 años,

frente a los siglos anteriores). El debate ha sido sobre la cuestión de si Jesús tenía una «consciencia mesiánica».

Cuando Jesús pensaba en sí mismo, ¿se entendía él ser el Mesías? Como ya hemos señalado, en el Antiguo Testamento la palabra Mesías no tiene un significado altamente enfocado. Sin embargo para cuando la confesión de Pedro, que tenemos en Mateo 16,16, ya significaba algo formular la pregunta: «¿Eres tú el Cristo?».

- La respuesta más extrema es la idea que hallamos en algunos de los evangelios no canónicos, algunas de las leyendas gnósticas o heréticas, donde el bebé Jesús o el párvulo Jesús ya sabía «quién soy» con gran claridad.
- Hay otros para quienes la historia de Jesús en el templo con doce años de edad es el punto donde queda claro que él se entiende ser el Mesías.
- Hay otros que creen que fue cuando su bautismo. Las palabras que procedían de las nubes: «Tú eres mi Hijo, yo te he elegido» (ver Marcos I,11 y paralelos), fueron el punto cuando Jesús obtuvo claridad acerca de su misión.
- Hay por último otros que dicen que Jesús nunca afirmó esto acerca de sí: fueron los cristianos posteriores los que, suponiendo que Jesús tiene que haberlo sabido, han opinado que esta convicción se puede leer en los evangelios. Esta última posición ha sido defendida decididamente por especialistas en la primera mitad de nuestro siglo.

Esta diversidad de respuestas se puede complicar más todavía si afinamos la definición de las preguntas. Tenemos el tema del «secreto», por el cual algunos defienden que Jesús se consideraba ser el Mesías pero no quería que lo supiera nadie. Esto añade otro nivel de complicación a la interpretación de los textos. Otros creen que Jesús pensaba tener un ministerio único, pero no creen que él hubiera opinado que la palabra exacta para definirlo fuera «Mesías». Así que hay muchas maneras de enunciar la pregunta, y tendríamos niveles múltiples de respuestas. Para nuestros fines aquí, intentaremos entender el informe que brindan los evangelios tal como viene, por cuanto lo que nos interesa estudiar es la teología de los autores, para preguntar «¿Qué pensaba Jesús acerca de sí?» sin entrar a si la palabra «Mesías» es la correcta ni si hubo alguna evolución en la forma como Jesús entendió su misión.

Tomemos entonces a Jesús como se nos presenta, maduro, activo en su ministerio público. ¿Qué dice acerca de sí? Vimos que se apropia del título de «hijo de hombre» con el sentido que tiene como figura escatológica, ese personaje principal que viene con autoridad divina para hacerse con el dominio. Lo acepta. Lo asume públicamente incluso en ocasiones cuando resulta peligroso hacerlo, por ejemplo cuando el juicio ante el sumo sacerdote, en Marcos 14,61-62. El sumo sacerdote pregunta: «¿Eres tú el Mesías, el

Hijo del Bendito [Hijo de Dios]?» Y Jesús respondió: «Yo soy» —lo cual es una afirmación, aunque los eruditos nos advierten que no hay que exagerar lo que afirma. Continúa: «Y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder descender con las nubes del cielo». De manera que acepta las otras etiquetas indirectamente aunque no las repite; lo que sí repite, es la etiqueta de «hijo de hombre», y recurre al cuadro apocalíptico tradicional. Es infrecuente, entonces, que asuma para sí su título escatológico: este cuadro de aquel que ha de venir. Además, infrecuente y cautelosamente, acepta *Cristo* como un título pero quiere que no se diga por ahí; y a continuación lo reinterpreta. Marcos 12,35, por ejemplo, pone: «¿Cómo pueden decir los escribas que el Cristo es el Hijo de David?» La forma que plantea esta pregunta Jesús a los escribas en el templo deja ver que está hablando de sí, pero no lo dice expresa y abiertamente acerca de sí. Así que suele suceder que cuando aparece el término, lo que viene a decir es: «Esto es cierto, pero no lo digáis por ahí», o bien: «Esto es cierto, pero no significa lo que vosotros pensáis». Cuando Pedro emplea el término en Mateo 16,16, lo acepta pero de inmediato dice: «No olvides que vas a tener que sufrir». Pedro no estaba preparado para oír eso, porque no tenía en mente la idea de un Mesías sufridor.

Lucas habla del ministerio de Jesús como algo que conlleva una victoria única de Dios sobre el mal. En Lucas 11,20 (en medio de una controversia con sus críticos acerca de si lo que está haciendo es obra de Belcebú al echar fuera demonios): «Si por el dedo de Dios echo fuera demonios, entonces el reinado de Dios os ha sobrevenido». Este alegato: «El reinado de Dios viene en mi persona, Dios está actuando en mí», aunque no hubiera de por medio ningún título (aquí no aparece ninguno), es indudablemente un alegato de autoridad sin igual. Este alegato es prominente desde sus luchas en el desierto hasta la tentación en Getsemaní. A lo largo de todo el ministerio de Jesús, él se entiende estar luchando contra el mal, trayendo a la vez victoria sobre las fuerzas del mal gracias a su lucha encarnizada y a su sufrimiento.

Otra dimensión de los alegatos del propio Jesús respecto a un llamamiento especial, es su alegato de autoridad sin igual para interpretar las tradiciones. En Mateo 5, escala una montaña como lo había hecho Moisés, para dar su ley, el «Sermón de la Montaña». Emplea una fórmula dramática: «Oísteis que fue dicho, pero yo digo». No se presenta en contradicción con el Antiguo Testamento, pero sí se presenta en la posición de intérprete autorizado de lo que significaba el Antiguo Testamento, frente a las interpretaciones equivocadas de «esos otros que os vienen diciendo otras cosas». En Mateo 19 hace el mismo tipo de cosa con la cuestión del divorcio: «Moisés os hizo concesiones, pero yo os digo [...] desde el principio la cosa ha sido así». En Marcos 7,19 borra los tabúes alimentarios, alegando saber mejor qué es lo que provoca impureza.

También tenemos, por supuesto, las «señales» de Jesús, sus acciones que se interpretan como que indican su rango sin igual. La forma clásica de entender los milagros y las profecías es que demostraban su divinidad. Vemos un hombre que puede hacer lo que ningún otro puede hacer: eso demuestra que tiene que ser Dios. Esto es demasiado simple. No es una manera bíblica de razonar. Los diablos también pueden hacer milagros, o por lo menos lo pueden hacer en los relatos bíblicos. Acabamos de recordar un texto que hablaba de echar fuera demonios por el poder de Satanás. Los argumentos derivados de profecías cumplidas carecen muchas veces de capacidad de convencer. Quien no quiera aceptar que se hayan cumplido no podrá aceptar que este sea el texto que se ha cumplido. Y sin embargo tenemos aquí este concepto de la *señal*, no como comprobación sino como indicador, que vemos en muchas de las acciones de Jesús. El milagro, en ese sentido, es una obra sobresaliente que hace que la gente se quede admirada. Y es sin duda parte del testimonio incomparable de Jesús.

También es único en su posesión del Espíritu. Mateo 12,28: «Pero si es por el Espíritu de Dios que echo fuera demonios...» es como figura el texto paralelo a Lucas 11 que leímos antes.

Alega tener una relación única con su Padre. No suele recurrir a los títulos «Hijo de Dios» ni «hijo de hombre» para alegar tener una relación única con el Padre, pero se dice cuando su bautismo; ahí, la voz del cielo lo llama «Hijo». Otras veces habla de «el Padre» de tal manera que queda claro que no está diciendo lo mismo que «nuestro Padre». Dice o «mi Padre» o «vuestro Padre». El único lugar donde hallamos la expresión «Padre nuestro» es cuando nos está enseñando a *nosotros* cómo orar. Habla de Dios como su Padre y como nuestro Padre, pero no en un mismo contexto y no con exactamente el mismo sentido (compárese Marcos 13,32 y Lucas 10,22).

El elemento nuevo del alegato de Jesús sobre su persona es que su sufrimiento será a favor de la humanidad (Marcos 10,45; 14,24). Esto no figuraba en el cuadro tradicional del hijo de hombre, pero está claro en su reiteración del hijo de hombre. Su llamamiento es ser aquel inocente que sufre, que sufre por otros, es decir de manera vicaria en sustitución del sufrimiento ajeno, que sufre a manos de las autoridades. Este es el significado real de su llamamiento. Podríamos ahondar bastante más en esta cuestión.

Jesús, en síntesis, no alega tener un rango único por haber nacido de determinada manera, por algún sacramento que lo hubiera iniciado a ese rango único, ni por ser el único que enseña la doctrina correcta. Él sencillamente da su autoridad por supuesta. Y su autoridad queda verificada por los oyentes que se quedan impactados. Queda verificada por el hecho de que nace una comunidad compuesta de personas que aceptan su autoridad. No hay

ninguna respuesta fija en los evangelios a la pregunta de quién es. Esquiva la mayoría de las etiquetas y recurre a una que nos obliga a redefinir, porque su primer interés es el «reinado» del que habla. Los alegatos únicos que hace son alegatos de representar ese reinado<sup>11</sup>.

Más que defender una autoridad, lo que hace Jesús es darla por supuesta; deja que funcione sin explicarla. No la fundamenta en su nacimiento ni en su formación, ordenación, o algún evento de llamamiento. La autoridad con que se mueve se ve verificada por los oyentes que se sienten movidos a confiar en él, por su destino de sufrimiento, que es la suerte de los profetas, y por el hecho de que sobrevive una comunidad que le recuerda. No hay ninguna afirmación fija de quién dijo él ser, que pueda valernos como piedra de toque o como clave. El centro de su alegato es el reinado que él representa, no es ninguna afirmación acerca de sí mismo que pudiera separarse de aquella proclamación.

Seamos modestos acerca de lo que sabemos. Hemos estado viendo el texto porque es todo lo que tenemos, pero recordemos que los primeros cristianos vivieron sin los textos del Nuevo Testamento. Los creyentes típicos del Nuevo Testamento eran analfabetos. El cristiano alfabetizado típico no disponía de manuscritos. Ni siquiera la congregación típica disponía de manuscritos de muchos de los libros que hoy constituyen el canon del Nuevo Testamento.

¿Qué es lo que podía saber, entonces, el cristiano típico? Tenían lo que habían aprendido de memoria, aprendido de lo que se conocía como «la tradición». Analizaremos en breve la rima acerca de la resurrección que cita Pablo en I Corintios 15. Tenían fragmentos del Antiguo Testamento y tradiciones acerca de cómo interpretarlos, y tenían advertencias acerca de no caer en herejías. Disponían de algún credo sencillo, a lo que volveremos, pero todo esto sólo lo podemos inferir indirectamente.

*La iglesia temprana vivía sin el Nuevo Testamento.* Tenemos que comprender cómo era su vida procurando imaginarnos cómo pudieron vivir, adorar, compartir y celebrar sus reuniones sin este texto. Los esfuerzos que hagamos tendrán que procurar penetrar a través del texto, detrás del texto, a

---

<sup>11</sup> Podría decirse que donde se expanden los significados de «hijo de hombre» (sufrimiento antes de victoria) hasta el punto de ofender, como en Mateo 16,21ss., los elementos adicionales vienen de la tradición del Siervo. La mayor originalidad está correlacionada con citas de Isaías 39 a 53:

- su bautismo, Marcos 1,11 (cf. Isaías 42,1)
- muerte como rescate, Mateo 20,28 (cf. Isaías 53)
- contado como transgresor, Lucas 22,37; tal vez también la referencia en 24,26 (cf. Isaías 53,12)
- los sermones en Hechos 3,13; 4,27 (cf. Isaías 52,13).

la naturaleza de su vida temprana, en lugar de suponer que estaban viviendo orientados por el Nuevo Testamento como pretendemos hacerlo nosotros. Tenemos que estar alertas en particular contra la suposición de que todas las iglesias tempranas eran idénticas en pensamiento y prácticas, imponiéndoles un cuadro de regularidad que derivamos de armonizar el testimonio de todos los autores del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento contiene mucha más diversidad, cuando leemos cada texto por sí mismo, que la mayoría de nosotros imaginamos: y lo mismo era cierto, aunque muchísimo más, acerca del movimiento cristiano en general.

Si pretendiésemos cubrir todos los temas en lugar de ver solamente algunos temas a manera de ejemplo, tendríamos que tratar a continuación las afirmaciones y presuposiciones cristológicas de las epístolas generales (lo que Vincent Taylor llama epístolas «primitivas»). Según Taylor, estas fuentes ven el evento de la resurrección como la confirmación del Señorío de Jesús, aunque no de tal manera que den prominencia a la cuestión de su divinidad. En él ven el cumplimiento del Antiguo Testamento de forma tan fundamental, que el ejercicio primario del pensamiento de la comunidad está dedicado a descubrir los elementos de ese cumplimiento, como los creyentes de Berea (Hechos 17,10-11) o, por ejemplo, los textos de cumplimiento en Mateo. Creen que el futuro trae un juicio inminente, en lugar de ver la resurrección en sí como juicio. Hacen un llamamiento a vivir vidas sobrias y morales, de sufrimiento. No ven ninguna necesidad de desarrollar, evolucionar, adaptar ni poner al día su manera de entender las cosas, por cuanto el mundo en el que siguen viviendo y creyendo es el mismo en que conocieron a Jesús. Este es el nivel de articulación teológica de la mayoría de los cristianos durante los primeros dos siglos.

Luego tendríamos la cristología del libro de Apocalipsis, tan especial que podríamos añadirlo a los «tres teólogos» a los que prestamos más atención. Tendríamos el pensamiento específico de cada autor de un evangelio, visto también, por su labor editorial, como teólogo. Trataremos algunas de estas cuestiones más adelante, como echando una mirada atrás; pero la mayoría deberán quedar para la investigación posterior de la estudiante. Como estímulo a emprender ese tipo de labor de investigación, brindamos la guía de preparación a continuación. Los datos surgidos de tal estudio no serán tratados a la postre en este texto.

Procedemos ahora a preguntar acerca de los «teólogos», que por el lugar que ocupan en la literatura canónica, han llegado a ocupar para nosotros una posición dominante. Tendremos que recordar, en más de una ocasión, que sólo fue al cabo de aquellos dos siglos primeros que la síntesis teológica que representan esos «teólogos» vino a ocupar el centro de la vida de las iglesias típicas.

**GUÍA DE PREPARACIÓN SOBRE LAS EPÍSTOLAS GENERALES**

Lee *Pedro* o *Santiago* (o bien, si estás estudiando sólo, lee ambos, comparando y contrastándolos).

1. ¿Qué elementos del «mensaje apostólico» están presentes? ¿Cuáles no?  
¿Puedes explicar el porqué de esa selectividad?
2. ¿Qué dice el autor acerca de la persona de Jesús?
  - a. ¿Cuánto trata sobre Jesús en proporción al total del texto?
  - b. ¿Qué términos o títulos se aplican a él?
  - c. ¿Hay referencias a su ministerio terrenal?
  - d. ¿Qué hay en la enseñanza de la epístola que depende de Jesús para que se pueda considerar válido?
3. ¿Qué relación con el Antiguo Testamento y con la tradición judía dibuja el autor?  
¿Tenemos aquí...
  - a. ... citas expresas?
  - b. ... figuras y alusiones?
  - c. ... referencias negativas (contrastes)?
4. ¿De qué peligros hallamos advertencias?
  - a. ¿Enseñanza errónea en la iglesia?
  - b. ¿Conducta inapropiada en la iglesia?
  - c. ¿Relación inapropiada con el mundo exterior a la iglesia?





# 3

## LA TRADICIÓN QUE RECIBIÓ PABLO

### GUÍA DE PREPARACIÓN

Estudia los siguientes textos:

1. El Himno del Siervo Señor (Filipenses 2,5-11).
2. El material de credo, a continuación, que se halla incorporado a las cartas paulinas. (Una señal formal de la posibilidad de que un fragmento de texto puede ser «anterior» al texto donde lo hallamos, es la presencia de rima lógica o paralelismo.)  
Romanos 1,3-5; 4,25; 8,3; 10,9; 14,6ss.  
2 Corintios 5,14-21; 8,9  
Gálatas 3,13; 4,5  
1 Tesalonicenses 4,13ss.  
2 Timoteo 2,8  
Tito 2,13  
Hebreos 2,14ss.

Compara estos y los diversos niveles de afirmación cristológica que ya hemos estudiado. ¿Qué se añade al bosquejo que nos brinda la columna I de la cuadrícula del capítulo I? ¿Qué ya no figura?

### FUENTES PARA PROFUNDIZAR:

Hunter, Archibald M. *Paul and His Predecessors*. 1961.  
Stauffer, Ethelbert. «Appendices II and V» en *New Testament Theology*. 1955.

**EL HIMNO DEL SIERVO SEÑOR: FILIPENSES 2,5-11<sup>1</sup>**

- 5 (Tened esta mentalidad entre vosotros  
que {es propia de quienes estáis} en Cristo Jesús:)
- 6 que existiendo a Imagen [*morfē*] de Dios Gn 1,26  
no estimó ser como Dios Gn 3,5  
algo a que aferrarse.
- 7 Al contrario se vació, Is 53,12  
tomando forma [*morfē*] de siervo,  
asumiendo la igualdad a los hombres.
- Y hallándose en forma [*schema*] humana
- 8 se humilló a sí mismo Is 53,7  
volviéndose obediente hasta la muerte (—y muerte de cruz—).
- 9 Por lo cual Dios lo encumbró Is 52,13  
y le concedió el título,  
el que está sobre todo nombre,
- 10 Para que ante el nombre de Jesús  
toda rodilla se doble, Is 45,23  
de los {seres} celestiales y terrenales y del submundo,
- 11 y toda lengua confiese:  
«¡JESUCRISTO ES EL SEÑOR!» Is 45,23  
para gloria de Dios Padre.

Tratamos en la última presentación los conceptos teológicos de la iglesia cristiana más temprana. Para llegar a esos conceptos en sus formas más sencillas, hablamos acerca de palabras y títulos. Uno de los lugares para encontrar el pensamiento cristiano más temprano es donde lo hemos hallado: en las epístolas generales y en los evangelios. Pero hay otra manera de encontrar lo que estaba pensando la iglesia en aquellos períodos iniciales. Se trata de abordar la literatura posterior, como los escritos de Pablo, para leerla

---

<sup>1</sup> Nota editorial: Yoder indicó en su texto de Filipenses 2,5-11: frases añadidas para completar el sentido de una cláusula, entre llaves { }, y frases que bien pudo haber añadido el propio Pablo al himno prepaolino, entre paréntesis ( ). Las alusiones al Antiguo Testamento se anotan en la columna a la derecha del texto, y las palabras griegas que se traducen como «imagen» y «forma» se indican entre corchetes [ ]. Yoder cita también sus fuentes para esta configuración del himno, a saber: Archibald M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (Philadelphia: Westminster, 1961), 24-28; Ernst Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929), *Kyrios Jesus; eine Untersuchung zur Phil. 2, 5-11* (Heidelberg: C. Winter, Universitätsverlag, 1961); y R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Carmen Christi: Cambridge, 1967).

críticamente, para hallar dónde el autor parece citar o aludir a algo que no es original suyo sino que ha aprendido. Volveremos a un ejemplo impactante de esto en I Corintios 15. Allí Pablo informa cuidadosamente que está citando algo que ha «recibido». Hay otros casos. Cuanto más atenta la lectura, más fragmentos de citas encontramos. La manera de escribir en el siglo I no traía comillas para indicar las citas ni nada al estilo de ahora; por consiguiente, tenemos que descubrir dónde tenemos una cita haciendo uso de conjeturas más intuitivas y más literarias. Los expertos han sido capaces de hacer esto con un cierto grado de acuerdo entre sí.

## FILIPENSES 2

Abordamos ahora la teología de la iglesia antes de Pablo tal cual la vemos reflejada en Pablo, gracias a la lectura crítica de sus escritos para descubrir dónde parecería ser que está citando otra fuente. Observaremos primero y con el mayor detenimiento, el himno de Filipenses capítulo 2, visto como un documento de confesión del Señorío de Cristo. Este himno es aceptado hoy día muy ampliamente como una cita; es decir, es prepaolino. Para rematar algo que quiere decir a la iglesia de Filipo, Pablo cita un texto que él sabe que ya conocen sus lectores porque es parte de un acervo común del pensamiento de la iglesia. Probablemente sea la cita de un himno: un texto con cierta estructura rítmica, probablemente cantable. Por cuanto conserva un ejemplo extenso de la tradición prepaolina que estamos intentando descubrir, compensará nuestro análisis mucho más que algunas de las secciones más breves que veremos después.

Pablo exhorta a los cristianos de Filipo a permanecer unidos. Para esa unidad, necesitan ser más humildes. Para exhortarlos a esa humildad, Pablo dice que deben «tener esta mentalidad» que es «propia de» quienes están en Cristo Jesús. Probablemente no es apropiado traducir esto a una forma moderna —sencillamente como «tener la mente de Cristo»— como se ha hecho, como si la actitud interior de Cristo pudiera ser automáticamente nuestra. Es algo bastante más complejo. «Tener la disposición que es digna de, o apropiada para alguien que está en Cristo». Estar «en Cristo» es, para Pablo, como veremos más adelante, una descripción también de estar en la iglesia, o adoptar una posición de fe.

El resto del himno es una descripción de lo que hizo Jesucristo. Tal vez el cántico no empezaba así. La cita sí lo hace. Bien pudo haber existido una parte del cántico que venía antes. El segmento que tenemos dice que existía en la imagen de Dios o en semejanza de Dios, y no consideró que la igualdad a Dios fuera «algo a lo que aferrarse» (la versión inglesa de 1604 pone:

*thought it not robbery to be equal with God*, «no pensó que fuera hurto ser igual a Dios»)<sup>2</sup>.

La primera pregunta para la interpretación es: ¿Qué es lo que significa encontrarse a la imagen de Dios o en la forma de Dios? ¿Y cuál es esa igualdad a Dios que él ni siquiera consideró hurtar, que no procuró agarrar? Hay dos interpretaciones obvias. Ambas parecerían ser posibles para el sentido de estos dos conceptos: semejanza a Dios, igualdad a Dios.

- Podemos suponer que los dos términos son idénticos o paralelos; es decir, que significan lo mismo. Esta realidad ya estaba en su posesión y entonces él, al humillarse a sí mismo —al vaciarse— la soltó; se desprendió de esta posesión, la posesión de ser igual a Dios y hallarse a imagen de Dios. En ese caso, «encontrarse en la forma de Dios» significaría más o menos lo que significa el término griego *doxa*, es decir, *gloria*; paralelo a *kabod* en el Antiguo Testamento, que también se traduce como *gloria* pero que puede significar «pesar mucho»: la presencia de Dios.

La presencia de Dios o la gloria de Dios se concibe como algo muy concreto en el pensamiento hebreo, especialmente el pensamiento poético. ¿Cómo así? ¿Cuál es la forma de Dios? ¿Qué aspecto tiene Dios cuando hay personas que le ven? Desde luego, el énfasis normal es que no hay personas que vean a Dios; pero si vamos a hablar de la *forma* de Dios, entonces ¿qué se supone que significa? Tiene que significar luz. Y tenemos declaraciones, frases y alusiones, que nos permiten concebir en particular a Dios como luz. Tomemos por ejemplo 2 Corintios 4,6: «Por cuanto es el Dios que dijo: “Brille la luz en las tinieblas”, el que ha alumbrado en nuestros corazones para brindar la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo». En Apocalipsis 21,23, por supuesto, se describe a Dios como la luz, o se describe al Cordero como la luz. En Lucas 2, Dios está presente como luz. La presencia de ángeles ciega a los pastores. Hay una tradición antiquísima que podríamos trazar por todo el Antiguo Testamento también: Dios se da a conocer por la

---

<sup>2</sup> Nota editorial: El sustantivo griego *harpagmos*, que se encuentra en el acusativo en Filipenses 2,6, es bastante raro en el griego secular. Designa típicamente el acto de robar en abstracto, pero en la literatura cristiana vino a entenderse en el sentido concreto del sustantivo mucho más corriente, *harpagma*. Por eso, donde la versión inglesa del Rey Jaime (de 1604) conserva ese sentido más abstracto, las revisiones más recientes entienden que la palabra significa «algo que se agarra con avidez». Véase Walter Bauer, F. W. Gingrich, and Frederick Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, rev. 2 ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 108-109, así como Gerhard Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1., trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 472-474.

presencia de brillo o resplandor. Después que Moisés se reunía con Dios, su cara brillaba (Éxodo 34,29ss.). En Éxodo 24,10, la palabra es «claridad», en 24,17, «como un fuego», y en Apocalipsis 4,3, como alhajas rutilantes.

Ahora, si vamos a hablar de lo que hace que Dios sea Dios, sería más afin al pensamiento hebreo hablar de Dios como luz, que recurrir a conceptos filosóficos griegos como omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia. Cuadra más con el espíritu de la manera bíblica de ver las cosas, pero no hemos determinado todavía si es que ese significado sea el correcto, así que no entremos a defender eso a ultranza.

Si poseer la igualdad a Dios es algo que ya tiene en su mano esta figura del himno (el himno no lo identifica como Cristo Jesús; veremos más adelante si hay otra etiqueta que pudiera resultar más apropiada, como *la Palabra* en el evangelio de Juan), entonces decir que «no constituía hurto» significa, aunque no del todo literalmente, que no era algo a que le fuera necesario aferrarse. La igualdad a Dios no era algo que agarrar ni algo que no soltar. Estuvo dispuesto a abandonarlo.

La palabra *kénosis* significa vaciamiento y viene del verbo *kenóo*, «vaciar». Él «se vació», «se derramó». Éste término ha llegado a ser un término técnico para la idea de su condescendencia —de Dios o del Hijo de Dios— por la que se deshizo de ciertas cualidades, cierto poder, ciertos atributos, para poder hacerse hombre. Algunos dicen que Jesús encarnado disponía de todos los atributos de Dios. Realmente era omnisciente, aunque eligió no ejercer su omnisciencia. Realmente era omnipotente, podría haber hecho que sucediera cualquier cosa igual que Dios creador, aunque eligió no ejercer ese poder, etc. Por consiguiente, hallamos en los libros de texto de teología un debate de las formas cómo Jesús eligió no ser divino en su conducta, con la finalidad de aceptar las limitaciones de la humanidad<sup>3</sup>.

Para otros, hacerse humano es la condescendencia, por cuanto, por definición, Dios no es humano. Tomar forma humana constituye en sí mismo el vaciamiento. Para otros (como en «la teología de la muerte de Dios» y especialmente para Thomas J. J. Altizer), *kénosis* viene a ser sencillamente la etiqueta para la idea de deshacerse de toda dimensión sobrehumana.

- Pero hay otra forma posible de entender todo el conjunto de conceptos. La forma de Dios no se concibe como algo que Cristo ya poseía. Al contrario, la igualdad a Dios es algo que todavía le aguardaba en el futuro,

---

<sup>3</sup> Esta es la primera vez que el estudiante haría bien en comprobar un tema en las lecturas colaterales. ¿Qué descubrimos que ponen ahí sobre *kénosis*?

para agarrar en el sentido literal de ser algo que no tiene pero que podría ser capaz de asir —que podría robar—. Esto constituiría un paralelo con Adán. Adán se encontraba «a la imagen de Dios». Esto es lenguaje que tenemos con mucha claridad en la narración de la creación en Génesis 1. Y sin embargo, Adán fue tentado. Eva y Adán fueron tentados por la serpiente con la promesa: «Seréis como Dios» (Génesis 3,5b). Se dejaron seducir por la tentación a asir la igualdad a Dios; aceptaron la promesa (mentirosa). El resultado de su desobediencia fue un tipo de respuesta a esa promesa, es decir, cierto tipo de comprensión o conocimiento: el conocimiento de su culpabilidad y de su desnudez en la historia de Génesis.

En esta manera de verlo, el autovaciamiento, la *kénosis* o la humillación, no consiste en deshacerse de los atributos absolutos de divinidad para poder llegar a ser hombre sino, al contrario, siguiendo el modelo de lo que debería haber hecho Adán, negarse a agarrar lo que todavía no le pertenecía; negarse a desobedecer. Así que la humillación no es una humillación metafísica —dejar de ser absoluto para hacerse finito— sino la humildad moral de asumir su lugar, de hacer lo que no hizo Adán —aceptar su condición de criatura—. El paralelo con el caso de Adán, el lugar de la palabra «imagen» o «forma de Dios» en la historia de Génesis, y la forma más concreta del significado de *harpagmon*, algo que agarrar, parecería recomendar este sentido segundo.

Podéis ver la diferencia. Un concepto supone que un ser eterno abandona sus atributos eternos para poder hacerse hombre. El otro supondría un hombre, hecho a la imagen de Dios, que no quiso intentar alcanzar la divinidad por sus propios esfuerzos, por su propia autoridad, sino que acepta la humillación de su forma humana. La diferencia no es que sea enorme, aunque tendrá derivaciones según avancemos en el desarrollo de la cristología.

En cualquiera de los casos, podemos afirmar dos cosas:

- Lo primero es la renuncia, o aceptación de humillación, u obediencia. Hubo condescendencia en la obra de Cristo. Este es el sentido literal del primer terceto del poema, por lo menos.
- La segunda cosa que queda clara es la humanidad auténtica de esta persona. No hay ninguna idea de que sólo esté jugando a ser un hombre, sino que hay una humanidad total incluso hasta el punto de morir. Tenemos aquí el lenguaje de servidumbre. Adoptó la forma de un esclavo. Se ha sugerido que aquí en Filipenses 2, como en Hechos 2 también, tenemos un paralelismo al siervo de Isaías 53. Este término no se usa

muy frecuentemente en el Nuevo Testamento<sup>4</sup>. Puede que refleje el lugar de Isaías 53, el Cántico de los Sufrimientos del Siervo, como uno de los elementos de cómo Jesús entendía sus propios padecimientos. De manera que la suya es humanidad auténtica, y no sencillamente en un sentido metafísico. Tuvo los atributos, los rasgos, la definición de lo que es ser un hombre. Tuvo el destino de un hombre. Corrió la suerte de un hombre. Siguió todo el camino hasta la muerte.

Esta muerte no fue simplemente una muerte normal, natural, de vejez o enfermedad. Fue específicamente muerte *colgado de una cruz*. Algunos eruditos que intentan analizar el ritmo de este texto sugieren —no sabemos lo bastante sobre la poesía griega de la antigüedad como para estar seguros acerca de estas cosas— que «y muerte de cruz» probablemente fuera una expresión parentética. Es muy posible que no fuera parte del poema original, sino un aparte que añadió el propio Pablo en medio de su cita, para dar especial énfasis.

La referencia entonces no es solamente a la muerte, cualquier muerte, como todo el mundo muere, como comprobante de que Jesús fue de verdad un hombre, sino a «muerte de cruz» como una forma especialmente humillante de acabar sus días. Para los ciudadanos romanos, «muerte de cruz» era una referencia, no en particular al dolor físico excepcional ni a los aspectos de tortura en que nos podríamos fijar al tratar de imaginar lo que se sentiría al ser crucificado; era ante todo una referencia a su estatus criminal. La muerte de crucifixión era el castigo reservado para criminales especialmente siniestros. Era una ignominia; era una señal especialísima de rechazo social. Otras personas podían ser ejecutadas de muchas maneras, pero los peores criminales de todo, los rebeldes, eran crucificados. De manera que este aparte indica la profundidad de la asociación de Cristo con el destino humano. No es una descripción de cómo la muerte en la cruz contribuye al perdón de pecados —lo que conocemos como *reconciliación*—. Trataremos de eso más adelante. Lo que describe es la aceptación de la posición de los que la humanidad entera rechaza, como el punto extremo de su aceptación de la posición de ser humano.

Ya hemos visto la primera afirmación, a saber, la *renuncia*. La segunda es la *humanidad* auténtica. Pero la conclusión es lo que realmente importa en el

---

<sup>4</sup> Nota editorial: El primer sermón de Pedro en Hechos 2,14-36 no menciona el papel de Jesús como siervo. En Hechos 3,12-26, su segundo sermón, Pedro se refiere a Jesús como τὸν παῖδα αὐτοῦ (v.gr. τοῦ θεοῦ), el «hijo de Dios», en el versículo 13. La traducción RSV (inglesa) traduce *ton paída* como «servant» (siervo), que es una acepción aceptable de la palabra, aunque es lexicalmente distinto a *morfèn doúlou labón*, «tomar la forma de un esclavo o siervo», que tenemos en Filipenses 2,7.

texto: la *exaltación*. «Recibe el título de Señor». Por lo menos la forma que está expresado el cántico, es de la *concesión* de un título, algo que ha sucedido en determinado momento. *Ahora* recibe este título, por motivo de lo que precede. «Por consiguiente Dios lo ha exaltado y le ha concedido el título». Vimos que en el uso griego del título, el Señorío es algo atribuido al César. En el uso hebreo, *el Señor* era el nombre que se usaba para sustituir el Nombre de Dios. De manera que este es el título más elevado que fuera concebible poder dar a cualquier persona en cualquiera de esos dos reinos lingüísticos.

El cumplimiento último es que «*toda rodilla se doblará*». Los seres que confesarán serán *todos* los seres: seres celestiales, seres terrenales, seres del submundo. Esta no es una afirmación acerca de la iglesia. No dice que nosotros los cristianos lo llamaremos Señor, aunque también, por supuesto. Es una afirmación de que la exaltación de Jesús de parte de Dios hará que la creación entera, el universo entero, se someterá a él. Esto puede que quede para el futuro, pero es seguro. Y el sentido de esa exaltación es algo que ya ha comenzado. Él es Señor *ahora*. Vendrá el momento cuando toda rodilla se doblará y toda lengua *le confesará* como Señor.

Tenemos que repetir aquí lo que hemos observado en la sección de vocabulario, cuando preguntábamos acerca del significado del título «Señor». Hay una forma habitual de exhortación dentro de las tradiciones de pietismo y avivamiento, que distingue entre lo que supone aceptar a Cristo como «Salvador», que viene a ser admitir que su padecimiento sea la base para nuestra reconciliación con Dios y la respuesta a nuestra culpa, y la aceptación de Cristo como «Señor», que viene a ser la consagración para hacer su voluntad. Esta distinción ha echado raíces tan hondas que a veces interfiere con nuestra capacidad para comprender nuestro texto aquí. Aquí el título de Señor tiene que ver con su relación —en tanto que exaltado a la diestra del Padre— con el universo, no solamente con el individuo o con la iglesia. La iglesia es el pueblo que lo aclama como Señor, pero su señorío no depende de que lo aclamen así. Al contrario, solamente lo pueden aclamar como Señor porque eso es lo que es. Esta distinción importa cuando preguntamos si el Señorío de Cristo tiene algún tipo de aplicabilidad al resto del mundo.

Otro ejemplo de este debate surge cuando estamos conversando, no sobre el avivamentismo sino con los conservadores sociales que dicen que no debemos proclamar que la moral cristiana sea aplicable a la sociedad en general, porque es imposible esperar que los que no creen vayan a obedecer. ¿Cómo puede Cristo ser Señor de los que no le obedecen? Que Ronald Reagan fuera presidente de los Estados Unidos en 1981 no depende de si tú personalmente votaste por él ni de si te agradan sus políticas ni tan siquiera de si tienes pensado obedecerle. Su estatus como presidente es objetivo, viene determinado por consideraciones independientes de la voluntad de ningún



individuo en particular. En el mismo sentido, la dignidad de Cristo como Señor cósmico es independiente de si a sus criaturas eso les agrada o de si es que haya alguna en particular entre sus criaturas que lo confiesan. Al final sí que lo confesarán todos. Cuando le reconocemos como Señor, la diferencia entre nosotros y el resto de sus criaturas es que ya lo sabemos y que nos comprometemos a obedecerle, mientras que ellos tal vez no estén enterados o puede que hasta rechacen su señorío.

¿Es esta exaltación el premio, el resultado y la recompensa por su humillación y muerte? ¿O es que se trata sencillamente de descubrir lo que siempre ha sido así? Muchos tienden a pensar que se trata de lo segundo. Es obvio que ya venía siendo Señor. Dios no cambia. El Hijo de Dios no cambia. Atravesó su carrera humana y sus resultados, y después regresó adonde estaba antes, restablecido al rango que había abandonado. Ahora se ha descubierto y en el futuro se revelará más ampliamente como aquel que siempre fue Señor.

Si llegamos a este texto con un concepto pleno del estatus exaltado previo que él abandonó, entonces tenderíamos a esta idea de un vaciamiento, un restablecimiento, y entonces sencillamente manifestarse o revelarse como lo que siempre había sido. Entonces, cuando Pablo cita el himno para decir que «se le concedió el título de Señor», sería sencillamente una forma poética, una forma temporalmente condicionada, de decir que Dios reveló lo que siempre había sido el caso. Siempre fue el Señor.

Sin embargo, si fuéramos a asumir la otra línea de interpretación, veríamos a Jesús ser tentado, como sucesor de Adán, a sumar a su «ser hecho a imagen divina», una igualdad añadida que podría haber agarrado. Pero no la agarró. Dejó que se le escapara. No procuró evitar las limitaciones de la humanidad. *En ese caso* tendría sentido entender literalmente también el concepto de su Señorío como resultado de su obra. No era el Señor antes en el mismo sentido que es ahora el Señor, porque algo sucedió de verdad en la cruz, y algo sucedió de verdad en la resurrección. Estos hechos no fueron sencillamente un develar de lo que siempre ha sido. Esta es la lectura más literal, más histórica, por consiguiente más probable en razonamiento general. Esto es algo que, como se comprenderá, deberemos poner a prueba a lo largo de la asignatura. Bien pudiera ser que el himno tuvo primero el significado segundo, el más sencillo, pero después asumió el primero.

## CONCLUSIONES

Ahora repasemos lo que hemos dicho acerca de este texto para sacar algunas conclusiones sobre cómo la iglesia se valió del pensamiento de este himno, comparándolo con el mensaje medular anterior que habíamos encontrado en los sermones apostólicos.

El sermón apostólico, recordaréis, estaba centrado en la muerte y resurrección. Todo lo demás se construía en torno a esto, el alegato de que esta muerte y resurrección fueron el cumplimiento de la expectativa o promesa o profecía, y el llamamiento al oyente a responder con fe. Estos mismos elementos, humillación y exaltación, están también aquí, aunque la humillación no se concentra ahora en la muerte; de hecho, sucede todo lo contrario. Se concentra en su aceptación de su humanidad, la forma de un esclavo, la igualdad a los hombres, la forma humana. En la predicación apostólica temprana probablemente sucedía al revés: era la muerte en sí lo primero que se afirmaba. De hecho, en los primeros textos ni siquiera vimos que dijeran «murió». Lo que decían es: «Vosotros lo matasteis».

El otro extremo es la resurrección. Ese concepto no aparece aquí. Mira más allá de la resurrección, a la exaltación; lo que la iglesia ha sostenido bajo la rúbrica de «ascensión». La resurrección no se afirma. Podríamos decir que se supone, pero quizá ni siquiera eso. La perspectiva del himno ya es más amplia que eso. No están diciendo solamente que Cristo salió de la tumba o que fue visto vivo después. Lo que están diciendo es que ha sido *exaltado*. Ya ha recibido el título de Señor y podemos esperar el día cuando ese título será confesado por todos los seres creados. Así que la forma medular es igual (su humillación y su exaltación), pero el contenido es diferente. Ya no es solamente muerte y resurrección, sino un *patrón* de humillación que culmina con la muerte, y un *patrón* de exaltación que despega con la resurrección.

Otra observación notable es que en este texto no hay ninguna referencia en particular a la reconciliación —es decir, el estudio específico de cómo es que la muerte de Jesús tiene que ver con el perdón que hemos obtenido—. Eso es algo que se tratará más adelante, pero aquí no. De hecho, el propósito de esta cita es trazar una conexión diferente entre el cristiano y Cristo: no que él murió para que nosotros no tengamos que morir, ni que él murió para que obtuviéramos perdón, sino que por cuanto él fue humillado, nosotros también debemos aceptar la humillación. Esto cimienta y hace posible el llamamiento a la unidad de la iglesia, que es el motivo de que Pablo haya recurrido a esta cita. Pablo ruega a los filipenses a estar más unidos. Para estar más unidos hace falta respetar al otro. La razón de que deberíamos respetaros unos a otros, es que Cristo se humilló a sí mismo. El ejemplo de Cristo es una norma para vosotros, los cristianos en Filipo. Aunque el patrón de humillación *hasta la muerte* es algo único (ninguno de nosotros ha muerto todavía), y aunque la exaltación y el título de Señor es único (ninguno de nosotros ha ascendido todavía), este patrón no deja de ser una norma para nosotros. En cualquier caso nuestro llamamiento es a compartir esa humillación, compartir esa servidumbre. Específicamente, en este caso, nuestro llamamiento es compartirlo de tal manera que nos permita servir la unidad de la iglesia.

Veamos otra vez cómo está expresado el ruego que desemboca en la cita:

Si es que hay algún aliento en Cristo, si alguna motivación de amor, alguna participación en el Espíritu, algún sentimiento y apego, completad mi gozo al tener un mismo ánimo, un mismo amor, con un mismo sentir y una misma mente. Nada hagáis por rivalidad, nada por presumir, sino en humildad consideraos cada cual al otro como superior a sí mismo. Que nadie esté pendiente de sus propios intereses, sino también de los intereses de los demás. Tened esta mentalidad... (Fil 2,1-5).

Esta es una exhortación muy larga e importante, que Pablo concluye por fin apelando al ejemplo de Cristo.

### OTRAS TRADICIONES PREPAULINAS

Los otros fragmentos que podemos hallar del pensamiento anterior a Pablo tienen muchas veces esta misma estructura de dos fases. Lo vimos en la predicación más temprana: «Vosotros lo matasteis, pero Dios lo levantó». Ahora en Filipenses vemos: «Aceptó la humillación y renuncia, pero Dios lo exaltó». Esa clase de movimiento en dos partes, en el pensamiento, parece haber resultado oportuno para la mente de la iglesia temprana. Muchas de las expresiones que sobresalen del texto como citas posibles, tienen esta característica, con un fraseo rítmico que alude a descender y ascender.

- Efesios 4 abre con una cita de Salmo 68,18 que Pablo reelabora como confesión neotestamentaria: «“Cuando ascendió a lo alto, llevó cautiva la cautividad, dio dones a los hombres”. (¿Eso de “ascendió” qué es, si no que también hubo descendido a las regiones más hondas de la tierra? El que descendió es el mismo que también ascendió por encima de todos los cielos, para llenar todas las cosas)» (Efesios 4,8-10). Aquí tenemos un cuadro de la obra de Cristo: descendió, ascendió, y después llena todas las cosas. Si comparamos esto con Filipenses 2, «llenar todas las cosas» vendría a querer decir que el señorío último de Cristo será reconocido por toda la creación. Pero en Efesios 4, Pablo está tratando otra cuestión. Está tratando de los dones del Espíritu. «Llenar todas las cosas» en este contexto, entonces, significa dar a toda la iglesia los dones del Espíritu: a algunos el ser profetas, a otros apóstoles, etc. Así que vemos la flexibilidad que hace que este cuadro de la obra en dos partes de Cristo —descenso y ascenso, humillación y exaltación— pueda adaptarse, reorientarse o reformularse para que resulte pertinente a cualquier tema que tenga en mente Pablo.
- En Romanos 10,6-8 leemos: «La justicia que es por la fe enuncia: No digas en tu corazón: ¿Quién subirá al cielo? (es decir, para hacer bajar a Cristo), ni ¿Quién bajará hasta el abismo? (es decir, para hacer subir de entre los muertos a Cristo). Pero, ¿qué es lo que pone? “Cerca de ti está

la palabra, en tus labios y en tu corazón” (es decir, la palabra de la fe que predicamos)...» Toda esta expresión en particular —«la palabra de la fe que predicamos»— es probablemente lo equivalente a unas comillas para Pablo, para identificar la frase prepaulina inmediatamente a continuación: «Porque si confiesas con tus labios que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios lo levantó de entre los muertos, serás salvo» (Ro 10,9). Otra vez traer abajo a Cristo, levantar a Cristo. El lenguaje se ve reflejado en el sustrato más inferior de las confesiones de la iglesia temprana, para aparecer en diferentes formas.

- Otra forma como aparece esta dualidad, sin embargo, ya no se refiere a «abajo» y «arriba» (una imagen espacial). Algunos textos hablan acerca de dos formas de existencia, como «carne» y «espíritu». Romanos 1,3-5, al principio de la epístola, es uno de los textos enumerados en vuestra «cuadrícula de introducción» por su descripción de Jesús: «nacido del linaje de David según la carne y establecido como Hijo de Dios en poder según el Espíritu de su santidad, por su resurrección de entre los muertos». Existe el nivel de la «carne» y también otro nivel de realidad, en este caso, «resurrección».

Este texto puede arrojar luz sobre la pregunta que nos hacíamos antes: ¿El Señorío es algo eterno que se develó, algo que tuvo siempre, o fue el resultado de la obra de Cristo? Pablo parece decir que Cristo fue «designado como Hijo de Dios» por virtud de su resurrección. Parece decir que su rango filial divino es una parte de su obra en la historia, antes que algo que fue eternamente parte de su naturaleza.

- 2 Timoteo 2,8 es un escrito posterior, pero otra vez tiene la forma de un credo recordado: «Recordad a Jesucristo, resucitado de entre los muertos, del linaje de David...». Las mismas dos afirmaciones que hallamos en Romanos 1 están presentes, si bien en el orden invertido. No se trata solamente de dos naturalezas, sino que también de una manera de describir lo que Cristo hace por nosotros o lo que se hizo por él.
- I Pedro 3,18 pone: «Porque Cristo también murió [...] aunque lo mataron en carne, fue hecho vivo en el Espíritu». Aquí ya no se trata solamente de resurrección, sino del Espíritu. En Romanos 1 las alternativas eran «carne» y «resurrección». Ahora lo contrario a «carne» es «Espíritu». Empezamos a leer un poco menos acerca de eventos, un poco más acerca de entidades.
- En I Timoteo 3,16: «... fue hecho visible en la carne, justificado en el Espíritu...». El concepto de justificación será ampliado en la iglesia temprana. En el mismo observamos los comienzos de un concepto de reconciliación, es decir, lo que pasa con nuestros pecados.

- En Romanos 4,25: «...el cual fue entregado por nuestras transgresiones y resucitado para nuestra justificación». La noción de que las transgresiones son motivo de muerte y el concepto de justificación, o ser hechos justos, gracias a su obra, probablemente vienen inspirados en Isaías 53, un pasaje que ya vimos reflejado en Filipenses 2.

Así podemos observar, con diversidad considerable pero también fidelidad considerable, un patrón recurrente de ver la obra de Cristo como algo en dos partes, donde figura por una parte el elemento de humillación, condescendencia, hacerse carne, y por otra el elemento de resurrección, del Espíritu. Parece ser que a la iglesia temprana le vino natural predicar, recordar y adorar así. Por consiguiente, podemos hallar huellas de este patrón a dos partes a lo largo y ancho de las epístolas, si disponemos de técnicas para verlas por debajo de la superficie del texto.

Por cuanto nos hemos centrado en la tradición que recibió Pablo acerca de Jesús, hemos prestado menos atención a las palabras *de Jesús* que Pablo conocía porque también le habían sido transmitidas. Pablo parece citar a Jesús, sin decirlo expresamente, en los siguientes materiales éticos y parabólicos:

Romanos 8,15 (Ga 4,6) — Oramos al *abba*.

12,14 — Bendecid a los que os persiguen.

13,8 — No debáis nada aparte de amar; el amor cumple las leyes.

16,19 — Sed sabios por lo bueno, pero inocentes para lo malo.

I Corintios 6,7 — ¿Por qué no, mejor, sufrir?

13,2 — La fe puede mover una montaña.

2 Corintios 1,17-20 — No seáis a la vez sí y no.

Gálatas 5,9 — La levadura leuda toda la masa<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Véase C. H. Dodd, «Matthew and Paul», *The Expository Times* 58 (1946-47), 293; Lucien Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul* (New York: Herder and Herder, 1959), 189; Alfred Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904), 110; y Archibald M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (Philadelphia: Westminster, 1961), 24-28. Las referencias expresas de Pablo a «tradiciones del Señor» se encuentran en I Corintios 7,6-10; 9,14; 11,23; y Tesalonicenses 4,2. En Hechos, Pablo cita a Jesús en Éfeso en 20,35. En todos estos casos, ¿podéis encontrar en los evangelios la palabra de Jesús que está citando Pablo?



# 4

## LOS TEÓLOGOS: PABLO

### GUÍA DE PREPARACIÓN (PARA LOS CAPÍTULOS 4 Y 5)

1. Lee con cuidado uno de los siguientes (léelos todos, si trabajas sola):
  - a. Colosenses y Efesios
  - b. Hebreos, o
  - c. Juan (prestando atención a los discursos, más que a las narraciones) y I Juan
2. Compara lo que se enfatiza aquí, con el bosquejo apostólico (*kerygma*).
  - a. ¿Se añaden temas?
  - b. ¿Se omiten temas?
  - c. ¿Cuál es el énfasis relativo de los diferentes temas?
3. ¿Qué actitud se ve con respecto a...:
  - a. ... el texto del Antiguo Testamento? (¿Se cita? ¿Cómo?) ¿Coincide el sentido que le da el autor en el Nuevo Testamento, con el sentido original en su contexto del Antiguo Testamento?
  - b. ... el legado del Antiguo Testamento, de ley, etc.?
  - c. ... el pueblo judío?
4. ¿Hay mención específica de los gentiles?
5. ¿Cuáles son los nombres y títulos para referirse a Jesús? Compáralo con Pablo.
6. ¿Sobre qué peligros o adversarios advierte el autor? ¿Se explicita?
7. ¿Cómo trata el autor los siguientes temas? ¿Con cuánta frecuencia? ¿Con cuanta explicitud?
  - a. El nacimiento virginal
  - b. El rango de Hijo de Dios
  - c. La humanidad de Jesús
  - d. La resurrección
  - e. Su regreso futuro
8. ¿Hay temas que sean importantes para alguno de los autores pero que no se han nombrado en estas preguntas? ¿Puedes explicar cuáles son algunas diferencias de estilo mental y literario que distingue a estos autores entre sí?

Nuestro siguiente paso nos lleva a los «teólogos» del Nuevo Testamento. Para empezar, unos comentarios acerca de la categoría en general. ¿Qué es lo que entendemos por «teólogos»? Avanzamos a escritos que difieren de lo que hemos llamado «el consenso primitivo» de la iglesia, en varios aspectos:

- Difieren en cantidad. Tenemos, especialmente para Pablo aunque también para los otros que veremos más adelante, un cuerpo literario que es suficiente para darnos cierto grado de confianza de poder conocer la mente del autor individual. En lugar de una colección breve de exhortaciones que casi podría decir cualquiera, tenemos argumentación continua y narración continua.
- Difieren también en profundidad, en la extensión con que el autor insiste en una idea, desarrolla sus ramificaciones y presuposiciones, y analiza sus facetas. Esto sucede cuando una mente se encuentra abordando un problema con insistencia.
- Estos autores difieren también en cuanto a originalidad. No sólo podemos observar cómo funciona su mente persistente y profundamente, podemos ver cómo al autor se le ocurren cosas útiles. Halla maneras de decir lo que nunca antes se había dicho. Añade algo nuevo al depósito por virtud de su interpretación. No hay duda de que estos teólogos están cimentados en la «teología primitiva». Nunca dan a entender ninguna otra cosa. Nunca dan a entender que están añadiendo a ese depósito en el sentido de cambiar su carácter, o de descubrir revelaciones que antes no estaban presentes. Cuanto más detenidamente escudriñamos estos textos, tanto más hallamos lo muy sólidamente que se cimientan en lo que hubo antes. Es por eso que un experto sobre el Nuevo Testamento puede escribir un libro entero sobre «los antecesores de Pablo», siguiendo, como acabamos de hacerlo, el pensamiento de la iglesia temprana tal cual aparece en el tejido de los escritos del propio Pablo<sup>1</sup>.

¿Qué es lo que les lleva a su originalidad mayor? Podemos resumir tres comprobaciones que procuran satisfacer, o tres retos a los que intentan responder:

- Primero, la comprobación de coherencia. Intentan conseguir que la fe tenga cohesión. Ponen a prueba la expresión de un pensamiento midiendo hasta qué punto encaja con otra afirmación. Son argumentos de consistencia. Vemos cómo Pablo insiste: «Si se dice esto, no se puede negar aquello». Ponen en juego la lógica, o suben a otro nivel superior de generalización en las afirmaciones que hacen.

---

<sup>1</sup> Nota editorial: La referencia es a Archibald M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (Philadelphia: Westminster, 1961).



- En segundo lugar, la comprobación de comunicación. Tienen en mente ciertos lectores u oyentes. Procuran decir las cosas de tal manera que puedan ser entendidas por ese público en particular. No se limitan a repetir las palabras de la proclamación anterior. No se limitan a recitar la liturgia o el catecismo. Hacen afirmaciones acerca de cómo es que estas cosas han de entenderse en un contexto nuevo, por un público nuevo, o para responder a preguntas nuevas.
- Hay una tercera comprobación, después de la coherencia y la comunicación. Podríamos calificarlo como la comprobación de convicción. Los «teólogos» intentan demostrar algo. Presentan argumentos. No hallamos este tipo de argumentación en Pedro ni en Santiago. Hallamos en ellos estímulo y exhortación, pero aquí estamos viendo un debate real, un proceso de intentar vencer con razonamientos y pruebas.

Hemos intentado no dar por supuesto que estos «teólogos» fueron normativos o representativos en la iglesia apostólica. Cuando repasamos el Nuevo Testamento, estos son los escritos que dominan. Son los que tienen mayor sentido. Tienen volumen. Tienen lógica, secuencia y argumentación. De manera que en cuanto a nuestra impresión del Nuevo Testamento, el pensamiento de estos autores es lo que nos resulta especialmente esclarecedor. Tenemos que reconocer que la mayoría de los cristianos tempranos nunca los leyeron. La fe de la mayoría de los cristianos fue casi siempre a ese nivel más cándido, menos complicado, menos analítico, de las brevísimas confesiones, la dualidad de humillación y exaltación, los credos sencillos y las liturgias sencillísimas con que tuvo que apañar una iglesia predominantemente analfabeta. La autoridad de estos «teólogos» aumentó con el tiempo. Veremos más adelante cómo vinieron a ser reconocidos en el desarrollo del canon, pero al principio sus escritos no fueron tan conocidos como otros escritos. No gozaban de una autoridad especial. Estaban compitiendo con muchas otras clases de escritos. Fue solamente con el paso del tiempo que empezaron a tener la consideración de ser esenciales, como los vemos nosotros al repasar la historia entera. Nos exige algo de ejercitación intelectual, estirar un poco la mente, imaginar una iglesia donde no todos hayan leído Pablo, para poder entender cómo su posicionamiento doctrinal pudo ser sensiblemente diferente al del biblicismo protestante posterior a la Reforma, cuando leer Pablo pasó a ser la esencia de la interpretación del Nuevo Testamento.

En tu cuadrícula de introducción hay referencias a algunas partes de la prédica de Pablo. Podríamos rellenar más de los puntos, donde él dice: «Este es mi mensaje». No lo haremos en profundidad ahora, pero sería de provecho hacerlo. En Hechos 13, Pablo predica a los judíos de Antioquía. En Hechos 14, predica a gentiles en Listra, y en Hechos 17, en Atenas. Hay

otros fragmentos aparte de estos tres discursos extensos en Hechos. En otros puntos tenemos frases e indicios de predicación, o referencias de segunda mano al hecho de que Pablo dijo algo. Por ejemplo, en Hechos 16,17 la esclava que seguía a Pablo dijo: «Estos hombres son siervos del Dios Altísimo, que os proclaman el camino de la salvación». Al principio de Hechos 17, Pablo estuvo en la sinagoga de Tesalónica debatiendo durante tres semanas desde las Escrituras, explicando «que fue necesario que el Cristo sufriera y se levantara de entre los muertos, y diciendo: “Este Jesús, que yo os proclamo, es el Cristo”» (vv. 1-3). Aquí tenemos un caso, por supuesto, donde «Cristo» (Mesías) es todavía información sustancial, que no simplemente un nombre personal.

En Hechos 19,26, pone que Pablo «persuadió y apartó un número considerable de gente, diciendo que los dioses hechos con manos no son dioses». Lanza un ataque a la idolatría. La narración de Lucas indica que Pablo predicaba. Cuando hablaba con los gentiles hay un elemento que falta de la prédica de los otros apóstoles cuando se dirigían a judíos. Tenemos la referencia al Dios de la creación y de la providencia, *y también* una crítica de la idolatría. Esto es lo mismo que lo que estaban diciendo los judíos sobre estas cosas. Los judíos promovían un Dios Creador, un Dios único, un Dios incomparable que hacía que la idolatría y el politeísmo fueran errores. Así que Pablo añade, por decirlo así, a su proclamación de Jesús que era su mensaje para los judíos, una proclamación de la excepcionalidad de este Dios único verdadero, el Padre de Jesús, que venía a ser idéntico al mensaje de los judíos para los gentiles.

Es un añadido normal. Cuando se está predicando a los judíos, se da por supuesto que sólo hay un Dios. Se dan por supuestas la creación, la providencia, y el gobierno divino de la historia. Se da por supuesto el rechazo de la idolatría y del politeísmo. Pero cuando uno se está dirigiendo a gentiles, es necesario decir estas otras cosas también. ¿Se dirán inmediatamente o se dejarán para después? Depende de la situación. En cualquier caso, será imprescindible añadirlo al mensaje. Es evidente que Pablo lo añade al mensaje cuando predica a los gentiles.

## 1 CORINTIOS 15

Nos interesa la teología que produce Pablo en sus propios escritos. Regresamos al texto que apareció en la lista anterior como prepaolino, I Corintios 15. Recordemos que Pablo empieza este pasaje con una apelación a la tradición: «Os recuerdo en qué términos os prediqué el evangelio que recibisteis, en el que estáis firmes, por el cual sois salvos, si lo retenéis (a no ser que hayáis creído en vano). Porque os entregué como de primerísima importancia lo que yo mismo recibí» (I Cor 15,3-5a).

El contenido esencial de la tradición es un conjunto de frases rítmicas, una especie de rima, en cuanto a la estructura del texto, que equivale exactamente a la prédica apostólica:

Cristo murió  
     por nuestros pecados  
         conforme a las escrituras.  
 Fue sepultado.  
 Fue resucitado  
     al tercer día  
         conforme a las escrituras.  
 Fue visto... (I Co 15,3b-5a).

En forma nueva tenemos nuestro bosquejo anterior:

- a. La dualidad central de muerte/resurrección.
- b. El cumplimiento de la promesa de Escrituras (no especificadas).
- c. Los testigos (una cadena que se prolonga en los vv. 5-8, hasta Pablo mismo).

Para Pablo es especialmente importante aclarar que su mensaje no es un invento suyo; lo recibió, lo ha transmitido, y si los corintios son creyentes es porque ellos también lo han recibido. Nuestro interés ahora es comprender el contexto donde hace esto, donde argumenta así: «Esto es lo que vosotros creísteis; es lo que yo prediqué. Pero yo no me lo he inventado. Yo también tuve que recibirlo». Así que nos da este cuadro de una cadena de transmisión: «Desde antes de mí, a través mío, hasta vosotros. Vosotros lo habéis aceptado. Lo habéis creído. Si sois creyentes es porque es lo que creísteis. Ahora apelo a lo que vosotros ya habéis aceptado. Esta cadena de transmisión es lo que define nuestra relación. Puedo apelar a vosotros porque vosotros aceptasteis de mí lo que yo antes acepté de otros».

Es un cuadro de la iglesia como un organismo portador de un mensaje, y se apela al lector para que acepte que se encuentra en esa cadena de tradición. La propia autoridad de Pablo es parte de ese cuadro porque él extiende la tradición que ha recibido: «Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras, fue enterrado, resucitó al tercer día conforme a las Escrituras, fue visto». La información original probablemente concluía: «fue visto por Cefas y por los doce». Después se expandió a «más de quinientos hermanos en una misma ocasión... Después fue visto por Santiago, después por todos los apóstoles». Pudiera ser que el texto original llegase hasta ahí. Pero Pablo añade: «Y por último se me apareció a mí» (véase I Co 15,5b-8). Pablo recibe su autoridad del hecho de ser él uno de estos testigos.

Existe una forma contemporánea muy popular de interpretar la iglesia temprana, que traza una polarización fuerte entre Jesús y Pablo. Por un lado

tendríamos la fe de Jesús que estaba centrada en Dios; y después, por otro lado, tendríamos la religión que desarrolló Pablo: una religión acerca de Cristo. Si comparamos esto con aquellas opiniones que no alcanzan a ver que había movimiento en la iglesia temprana —que la fe evolucionaba— entonces ese argumento no carece de méritos. Es verdad que hay que observar cómo evolucionaba la fe, pero éste es uno de esos lugares donde podemos ver con claridad que esa transición no supone una ruptura. Pablo establece su asociación con los otros apóstoles. Afirma que enseña precisamente lo mismo que recibió de los que estaban antes de él. Niega ser original en este punto medular de su mensaje.

¿Por qué apela Pablo a esta tradición? ¿Qué le mueve? Lo observamos cuando aborda la pregunta: «Ahora si predicamos que Cristo resucitó de entre los muertos, ¿cómo pueden algunos de vosotros afirmar que no hay resurrección de los muertos?» (1 Co 15,12). Algunos estaban negando la resurrección. ¿Qué resurrección? No estaban negando la resurrección de Cristo; Pablo dice que esto sí lo afirmaban. Lo que estaban negando es que fuera a haber una resurrección para toda la humanidad. La lógica de la respuesta de Pablo es: No se puede decir que Cristo ha resucitado y a la vez negar que pueda haber una resurrección general. Si no hay resurrección general, es decir, de toda la humanidad, entonces tampoco puede haber resurrección de Cristo. «Si no hay resurrección de los muertos, entonces Cristo no ha resucitado; si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación carece de sentido» (1 Co 15,13-14). No se puede dividir a Cristo de la humanidad. Si él resucitó, nosotros resucitaremos. Si se niega que nosotros podemos resucitar, será que él tampoco ha resucitado.

Observemos la lógica de lo que está pasando aquí. Pablo no está diciendo solamente: «Tenemos este mensaje de resurrección que hemos proclamado: Jesús ha resucitado». Ha metido entre medias otra presuposición. Si fuéramos a diagramar esta lógica por criterios matemáticos de coherencia, tendríamos que decir: «Esto no se sostiene, Pablo: no es consecuencia de aquello. A no ser que tengas formuladas unas presuposiciones acerca de la relación entre Cristo y toda la humanidad, no puedes decir: “Si no hay resurrección de los muertos, entonces Cristo no ha resucitado”». Pablo da por supuesto que la solidaridad de Cristo con toda la humanidad es tal que es imposible negar la resurrección de todos sin negar la resurrección de Cristo. Esto es algo que no explica; es una presuposición. Ni siquiera lo enuncia. Es algo que da por supuesto para razonar a partir de ahí.

Identifiquemos esta presuposición; tendremos ocasión de volver a ella. Podríamos tacharlo de «la lógica de la solidaridad». Con esta etiqueta identificamos la presuposición acerca de la relación entre Cristo y toda la humanidad, según la cual es imposible negar que todos resucitarán sin a la vez negar que Cristo haya resucitado. Podemos tacharlo de «solidaridad» o

«participación». Cristo se encuentra tan vinculado a la humanidad que es imposible decir nada acerca de la humanidad que no sea aplicable a él. Ni tampoco es posible negar nada sobre la humanidad que no suponga negárselo a él<sup>2</sup>.

Esto no es algo que venía afirmando la fe primitiva. No es sencillamente repetir la fe de la iglesia anterior a Pablo. Estamos ante un elemento de lógica, una presuposición, una forma de razonar, una forma de *demostrar*. Pablo lo aporta a la tradición primitiva. Le permite argumentar desde esa tradición de tal manera que responda a la pregunta de sus lectores, de una forma que es obvio que la iglesia temprana no lo venía haciendo con anterioridad.

¿Qué más podemos observar acerca del mensaje teológico de Pablo desde este punto de vista? Cuando vimos los textos de la cuadrícula de introducción, observamos que la muerte de Cristo *por nuestros pecados* no es algo que se dijera con mucha frecuencia. Sí se afirma aquí. Aquí, otra vez, aplica la misma lógica: «Si los muertos no resucitan, entonces Cristo no ha resucitado. Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es inútil y seguís en vuestros pecados». Así que vemos aquí el desarrollo de una doctrina de la reconciliación en forma rudimentaria, sencilla. Pablo empieza a relacionar la muerte de Cristo y los pecados de la humanidad, de una forma que los textos anteriores no lo hacían.

Pasemos ahora a otra cuestión acerca de método teológico. ¿Cómo emplea Pablo el Antiguo Testamento? En este pasaje no tenemos ninguna cita directa del Antiguo Testamento hasta el final del capítulo, en el versículo 55: «Oh muerte, ¿dónde está tu victoria?» Pero tenemos una referencia al pensamiento del Antiguo Testamento en un punto significativo del pasaje. El versículo 21 pone: «Como por un hombre vino la muerte, por un hombre ha venido también la resurrección de los muertos. Porque como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados» Otra vez en el versículo 45: «Así está escrito: “El primer hombre Adán fue hecho un ser viviente”; el postrer Adán se hizo un Espíritu que da vida». La historia del

---

<sup>2</sup> En este esfuerzo por reconocer el desafío que Pablo encontraba en Corinto, tenemos un ejemplo de los riesgos que hay que correr. La reconstrucción más creíble, que es la que hemos seguido aquí, atribuye a los corintios dudar de la resurrección general. Otra posibilidad, sin embargo, podría ser que ellos creyeran que la resurrección ya se ha producido. Es la idea presente en 2 Timoteo 2,18. Alguien tiene que haber afirmado que esta es ya la era del cumplimiento. Entonces el centro de la argumentación de Pablo sería el versículo 6b («algunos ya han muerto») y su afirmación sería que la salvación sigue incompleta en la era presente, que sigue siendo necesaria una esperanza que todavía no se ha cumplido. Si fuera correcta esta reconstrucción alternativa del desafío corintio, nada variaría en nuestra comprensión de lo que venía afirmando la tradición, aunque sí variaría el peso del argumento desde la solidaridad.

Antiguo Testamento es algo que está presente en la mente de Pablo, para que la figura de Adán pueda representar la solidaridad humana universal. Así el concepto de solidaridad resulta aplicable a la mortalidad humana como también a la resurrección.

Otra observación que podemos hacer acerca de cómo proceden los razonamientos de Pablo, es la forma que una cuestión a la que los corintios probablemente no habían dado mucha importancia, pasa a ser central. Los corintios eran cristianos ortodoxos. Creían todo lo que era necesario creer acerca de la resurrección. Sólo que no se pronunciaban por una resurrección de toda la humanidad. Nunca lo habían oído afirmar con tanta claridad antes, ni lo habían considerado seriamente. Podían considerar que seguramente no era muy importante; no era crítico. Era algo sobre lo que los cristianos podían diferir. No vemos que sea algo que se vuelva a debatir en ningún otro lugar del Nuevo Testamento con la salvedad, quizá, de Timoteo. Pero para Pablo pasa a ser una cuestión importante. Pablo considera que de esta cuestión depende el elemento medular de la fe. Si se niega esto, lo estamos negando todo. Si se niega que seremos todos resucitados, entonces estamos negando que Cristo haya resucitado y por consiguiente, nuestra fe es vana y seguimos en nuestros pecados. Cualquier cuestión pequeña puede transformarse en una prueba de la validez de todo. Veremos esta forma de razonar operando en otros lugares también. En determinado momento —un punto menor de prioridad lógica, tal vez, o una cuestión de poca monta en la mente de la persona con quien discute Pablo— resulta que está en juego la fe entera. En cuanto se niega esto, entonces (por lo menos por inferencia lógica) estamos negándolo todo<sup>3</sup>.

Así que Pablo frena a los corintios en ese punto donde algunos de ellos estaban negando algo. Le da importancia porque refleja hasta qué punto nuestro pensamiento sigue vinculado a la tradición, y en particular con la cuestión de la resurrección en relación con nosotros, la centralidad de la resurrección desde la que es menester razonar. Razonamos desde este punto en particular porque Cristo nos representa, porque en esta solidaridad Cristo nos arrastra consigo. Si él resucita, nosotros resucitaremos. Si él vence sobre la muerte, nosotros venceremos sobre la muerte. Si él no resucitó, tampoco

---

<sup>3</sup> Un paralelo sencillo a esto sería la cuestión del bautismo en el siglo XVI. El bautismo no es que sea una cuestión crítica si solamente estamos comparando esta o aquella forma de practicarlo y los distintos significados que es posible atribuirle. Pero los que se dejaron llamar «anabaptistas» y se mantuvieron firmes hasta el martirio por motivo del bautismo, consideraron que su situación venía a representar algo mucho más grande. Representaba la totalidad de lo que constituye ser cristianos. Representaba la cuestión entera de la naturaleza de la iglesia, y por consiguiente hicieron que toda la renovación de la iglesia y toda su propia fidelidad, descansara en este solo punto, a saber, si bautizar o no los bebés.

nosotros podremos vencer sobre la muerte. Esta forma de razonar desde la solidaridad, que aportó Pablo a la tradición temprana, constituye ahora una parte nueva de la tradición.

## RESUMEN

Empezamos nuestra introducción a cómo Pablo hace teología, leyendo I Corintios 15 para observar la interrelación entre la tradición y la innovación. Pablo deja muy claro que está apelando a lo que ya había predicado antes. Su argumento nuevo y contemporáneo acerca de los problemas que le plantean los corintios, deriva de la tradición. Cita la tradición de una forma tan fiel, que a veces hasta es posible observar la forma literaria que tenía cuando él la aprendió. Sin embargo, a la vez, desarrolla una aplicación novedosa para sus lectores. Por eso es que la tenía que enunciar. Ni a ellos ni a las personas contra quienes argumentaba, les resultaban obvias las conclusiones que él derivaba de esa tradición. Construyó entonces un puente desde la tradición hasta sus inquietudes de ellos, de una forma novedosa que exigió argumentación original. Esta argumentación, como hemos visto, se apoya en una presuposición especial que, a falta de una etiqueta mejor, hemos tachado de «la lógica de la solidaridad». Pablo supone que en algún sentido lo que decimos acerca de Cristo tiene que ser también cierto acerca de nosotros, de tal suerte que si algunas personas en Corinto dudaban de la resurrección de toda la humanidad, por esa negación ponían en duda implícitamente la resurrección de Cristo. Esto es lógico solamente si existe algún tipo de solidaridad que vincule la resurrección de Cristo con la nuestra, o que nos vincule a nosotros y él. Un análisis más completo bien pudiera ser que identificara otras presuposiciones.

A continuación hemos observado algunas otras cosas sobre cómo procedió la argumentación de Pablo. Hemos notado que no emplea el Antiguo Testamento recurriendo a citas de textos de comprobación, sino echando mano de la imagen veterotestamentaria de Adán. En este cuadro ya existía algo de este tipo de solidaridad. En algún sentido el pecado de Adán viene a representar a todos los seres humanos y la muerte de Adán, la de todos. Esto resulta entonces un paralelo a lo que viene a decir Pablo acerca de Cristo y su solidaridad con los creyentes.

Otra observación que hemos hecho, es que una cuestión que no todos pudieran considerar de importancia crítica, y probablemente no lo pareció para los creyentes de Corinto —que seguramente no pensaban que su fe fuera en vano— pasa a ser muy importante para Pablo. Él afirmó: «En esta sola cuestión descansa el sentido entero de vuestra fe. Si no se toma seriamente a Cristo en cuanto a este tema, entonces todo se nos viene abajo».

## 1 CORINTIOS 12

Veamos ahora otro lugar en la misma carta donde habla Pablo, esta vez no por el contenido sino por la forma. Aquí no escribe sobre ninguna doctrina en particular, sino que da instrucciones acerca de cómo debe funcionar la iglesia, cómo pensar colectivamente, cómo ha de abordar diferencias, cómo procede la iglesia para afrontar desafíos. 1 Corintios 12 tiene muchas otras cosas que decir, pero observaremos especialmente los primeros versículos para ver lo que dicen acerca de hacer teología (1 Corintios 12,2ss.):

Sabéis que cuando erais paganos, os dejabais arrastrar de cualquier manera hacia los ídolos mudos. Por consiguiente, quiero que comprendáis que nadie que habla por el espíritu de Dios dice jamás: “¡Maldito sea Jesús!” y nadie puede decir: “Jesús es Señor” si no es por el Espíritu Santo».

La clave del argumento de Pablo se encuentra en el contraste implícito de la afirmación del segundo versículo. Existe tal cosa como un *espíritu* que opera entre los paganos. Existe un éxtasis donde las personas vienen a ser portavoces de un oráculo divino, de un dios o espíritu o demonio. Los oráculos en el culto de los templos helenistas eran una realidad donde, por medio del sacerdote o alguna otra técnica, las personas salían creyendo que un dios o una diosa les había hablado y les había revelado su voluntad. Cuando erais paganos, dice Pablo, existía este tipo de guía espiritual, pero era errática. Era irregular. No era racional. Te arrastraba de cualquier manera, en cualquier dirección. Los ídolos mismos eran mudos. No había un sentido claro, una coherencia clara, y te guiaba arbitrariamente. Te guiaba en cualquier dirección: «de cualquier manera». Ese carácter irresponsable, incalculable, imposible de medir, arbitrario, de la espiritualidad contrasta con lo que tenemos en el versículo 3: «Nadie que habla por el espíritu de Dios dice jamás: “¡Maldito sea Jesús!” y nadie puede decir: “Jesús es Señor” si no es por el Espíritu Santo». Existe un criterio para observar cómo opera aquel Espíritu específico por el que deben dejarse impulsar los cristianos. Esto es un contraste: a los paganos los arrastran en cualquier dirección los espíritus, pero a los cristianos los mueve en una dirección segura el Espíritu Santo. Tiene que haber un conjunto de guías. La obra del Espíritu no es arbitraria como lo es en el paganismo. No se autentifica a sí misma. Sigue una norma. Tiene un carácter particular. Ese carácter tiene criterios por los que podemos medirlo.

Detengámonos para observar algo que Pablo no necesitó decir, pero que sin embargo necesitamos decir aquí ahora. Pablo supone que los corintios suponen que el Espíritu Santo estará activo en su comunidad. No supone que tienen un canon cerrado, que disponen ya de la Escritura al completo y de toda la verdad que necesitan, que lo único que tienen que hacer es detallarla y derivar de ella deducciones. No, ellos esperan recibir revelación. Pablo tiene



en cuenta la posibilidad de que el Espíritu hablará, guiará, revelará. Lo único, que sea coherente. Que se someta a unas normas.

En el otro extremo del pasaje —que es esencialmente una unidad compuesta por tres capítulos desde el 12 hasta el 14 inclusive— tenemos otra afirmación que tiene el mismo tipo de implicaciones. Leemos en 14,29: «Que hablen dos o tres profetas, y los demás que evalúen lo que se ha dicho». Cuando el Espíritu habla por medio de los profetas, tenemos un proceso de sopesar, de evaluar. ¿Cuál es la esencia de este proceso de evaluación? Es la confesión de que Jesús es Señor. Si el Espíritu capacita a alguien para decir algo que sea compatible con «Jesús es Señor», entonces se trata del Espíritu Santo. Y si es todo lo contrario, entonces no se trata del Espíritu de Dios.

Es posible imaginar el contexto social que da lugar a este pasaje. Los cristianos a quienes escribe Pablo no estaban todavía sometidos a la persecución severa de la que tenemos noticias posteriores, hacia el final del ministerio de Pablo; pero es probable que hubiera algún tipo de persecución local. A las personas que estaban siendo investigadas, bien sea por el gobierno o por alguna otra fuente, les estaban mandando renunciar a su fe. Desde luego, la forma natural de hacer eso habría sido mandarles contravenir la confesión cristiana pronunciando algo así como la fórmula: «¡Maldito sea Jesús!» Esto demostraría a la policía que no eran cristianos. Ahora Jesús ya les había dicho a los discípulos —lo tenemos en Mateo 10,19-20— que no debían preocuparse por preparar de antemano lo que decir cuando perseguidos. Cuando fueran a comparecer ante los tribunales, el Espíritu les diría lo que decir. No es seguro, pero sí una conjetura verosímil, que hubiera personas que se dejaron mover y apartar por la persecución. Después tal vez volvieron a la iglesia. La iglesia les preguntó: «¿Por qué actuaste así?». Y ellos respondieron: «Es que el Espíritu me guio así. Jesús prometió que tendríamos el Espíritu; yo me encontraba en dificultades y esto es lo que se me ocurrió decir». Pablo responde: «Si eso es lo que dijiste, no fue por ese Espíritu. Hay, después de todo, un juego de normas por los que es posible comprobar si se trata del Espíritu de Dios o de algún otro. El Espíritu de Dios no te guía a negar la fe».

¿Cómo podemos imaginar, entonces, el proceso de comprobación tal cual lo expone Pablo en Corintios? En particular en Corinto tiene que haber habido un alto grado de libertad para muchas formas de lenguaje, muchas formas de expresión —algunas racionales, otras más irracionales, algunas en prosa y otras poéticas—. Pero había una vigilancia constante de este proceso, para determinar si se alineaba con la afirmación de que Cristo es Señor. Esto significa que ya estaba funcionando algo semejante a un credo. Un credo muy breve, pero muy claro. Así que hemos aprendido algo acerca del proceso teológico: no sobre lo que es verdad y lo que no lo es, sino acerca de cómo

debe razonar la iglesia. Debemos razonar con la expectativa de que el Espíritu hablará, con la confianza que el Espíritu hablará con libertad, de forma pertinente a la situación. Pero el Espíritu no va a decir nada que no cuadre con Jesús. Ahora bien, esto nos puede parecer obvio, quizá tan sólo parezca cuestión de palabras, pero veremos según avanzamos por el campo de la teología, cuántas veces las personas han tenido nociones diferentes sobre lo que significa razonar rectamente. Muchas veces no han dado por supuesto, por ejemplo, que el Espíritu podría recurrir a formulaciones novedosas. No han creído que el Espíritu sigue activo. O bien, al contrario, muchos han dado por supuesto que el Espíritu habla, pero no que ese tipo de experiencia de revelación se pueda someter a ningún tipo comprobación. Así que la combinación de suponer que el Espíritu hablará, *junto con* una norma clara de comprobación, no es tan obvia como pudiéramos pensar de entrada, cuando la describimos en toda su sencillez<sup>4</sup>.

### GÁLATAS

Ahora procedemos a otro lugar donde trabaja Pablo. La carta a los Gálatas responde a ciertas cosas que Pablo oyó que estaban sucediendo en un conjunto de iglesias, pero aquí no tenemos la diversidad de temas que en I Corintios. Los temas en Gálatas no son tan prácticos de entrada. Aquí es más una cuestión de la comprensión teológica o doctrinal de la iglesia, especialmente su manera de entender el lugar de las buenas obras y el lugar de la ley del Antiguo Testamento en la salvación.

En este caso, otra vez, es un problema que *le llega* a Pablo. Pablo no les dice cuál es su problema. Le llega a él desde la situación en que están ellos. Pablo responde a una pregunta que le traen. Gracias al conocimiento que tiene él del problema que tienen, Pablo puede poner el trasfondo que pone para elaborar su respuesta.

Tradicionalmente, hemos abordado las cartas de Pablo con la idea de que cada una de ellas tiene una parte doctrinal y otra parte práctica. La parte doctrinal está en los primeros capítulos y la parte práctica en los últimos capítulos. En Romanos la división llegaría con el capítulo 12. En Efesios, estaría en el capítulo 4 o el 5. Primero Pablo habla acerca de Dios y de cosas importantes, y después aborda menudencias prácticas. Esta división no corresponde si queremos entender correctamente ninguna de las cartas; el principio es siempre la preparación para lo que sigue. La forma particular de empezar es la necesaria para preparar la cuestión particular que de ella se desprende. Lo que dice acerca de la naturaleza de la fe en el principio de Gálatas es el trasfondo necesario para hablar de cómo los cristianos en

---

<sup>4</sup> La necesidad de poner a prueba el oráculo profético es algo que se afirma también en el Antiguo Testamento, en Deuteronomio 13; 18,15-22 y Jeremías 26-29.

Galacia deben dirimir los problemas éticos, los problemas comunitarios, los problemas entre judíos y gentiles, en su comunidad.

Una vez más, esta carta opera con la apelación a «lo que antes oísteis»:

Me maravilla que tan rápidamente estéis dejando de lado al que os llamó en la gracia de Cristo, a favor de otro evangelio. (No es que exista otro evangelio, pero algunos os están turbando y quieren trastornar el evangelio.) [...] Pero si alguien os anunciara otra cosa que lo que os hemos anunciado, que sea maldito. [...] Si alguno os anuncia otra cosa que lo que habéis recibido, que sea maldito (Ga I,6-9).

Como en Corintios, Pablo hace una apelación muy «conservadora» a la tradición. «Habéis recibido algo. Lo recibisteis de mí. Lo único que hago ahora es instaros a permanecer fieles a lo que recibisteis». Otra vez en 3,I tenemos la apelación a lo que hubo antes, con una indicación más próxima a lo que sería la alternativa, la pregunta: «¿Quién os ha embrujado a vosotros, ante cuyos ojos Jesucristo fue presentado públicamente como crucificado?» ¿Qué significa eso de que ante sus ojos Cristo fue presentado públicamente como crucificado? Seguramente se refiere a la predicación de Pablo. Viene a decir: «Os lo presenté de manera dramática. Os dibujé un cuadro verbal». (No creo que dispusiera de una pizarra.) «Os hice visualizar dramáticamente lo que significó la crucifixión de Cristo, y ahora os estáis dejando extraviar; habéis caído bajo un hechizo».

Pablo continúa en 3,2: «¿Recibisteis el Espíritu por obras de la ley, o por oír con fe? ¿Habiendo empezado con el Espíritu, ahora estáis acabando en la carne?» En estos versículos a continuación, Pablo no apela solamente a la tradición a la que él se había referido, sino que también al hecho de que ellos lo habían recibido. Habían aceptado la tradición. Recibieron el mensaje. Recibieron el Espíritu. Pablo los llama a regresar, a ser fieles a sus propios comienzos.

Cualquier tema puede acabar siendo un comprobante de la fe entera. No importa cuál sea el tema, es su problema presente lo que más importa. Pablo trata con esa cuestión como si estuvieran en peligro de perder la fe entera. No les dice que están en lo cierto en general pero que tienen un problema. No; les advierte de que están a punto de provocar el naufragio de su fe. Pueden estar creyéndose algo que no es en absoluto el evangelio.

En este caso particular otros maestros estaban en la posición contraria de la cuestión. Así que Pablo pone sobre la mesa su reconocimiento como maestro. Hace esto especialmente en la segunda mitad del primer capítulo y en el segundo capítulo, cuando cuenta la historia de su propio llamamiento para establecer su acreditación. «El evangelio que fue predicado por mí no es un evangelio de hombres. Porque no lo recibí de ningún hombre, ni nadie me lo enseñó, sino que me vino por una revelación de Jesucristo» (Ga I,11b-

12). A lo largo de todo el libro hallamos otros lugares donde afirma que el mensaje es *suvo*. Leemos del «evangelio que fue predicado por mí», o del «evangelio a los incircuncisos», como si se tratara de un aspecto específico del mensaje que era su misión particular llevar a los gentiles. Y sin embargo, en medio de todo esto sigue reclamando que ésta es la misma fe que la de los otros apóstoles, que los otros apóstoles lo reconocieron a él y que estrecharon su mano en señal de comunión. Si bien recibió la directiva de parte de Cristo, es el mismo mensaje que el de «los dos que estuvieron antes que yo»<sup>5</sup>.

Como antes, este argumento halla sus raíces en la historia. Esto queda claro especialmente en el capítulo 3, con su referencia extensa a Abrahán, empezando con el versículo 6: «Abrahán creyó a Dios y le fue contado por justicia». Esta cita viene de la historia de cuando Abrahán aceptó el pacto. Abrahán vivió antes que Moisés, claro está. Por consiguiente la promesa de gracia antecede y es independiente de la ley. Ahora empezamos a ver el problema. Los gálatas están abordando la cuestión desde el legado judío y sus leyes, y si es que estas leyes siguen en vigor para todos los cristianos, incluso los gentiles. Construyen su caso alegando que por cuanto Jesús fue el que cumplió la ley, entonces todos los cristianos deberían cumplir también la ley. Pablo apela a ese mismo legado, pero más atrás, antes, para ver algo en Abrahán que opera más allá de la autoridad de la ley. Abrahán fue aceptable ante Dios porque creyó cuando todavía no existía la ley de Moisés. Por consiguiente, creer antecede la ley, es independiente de ella en su validez.

Vemos otro aspecto de cómo Pablo trabaja al referirse constantemente a la historia de Jesús —especialmente claro en Gálatas 4,4-7—:

Cuando hubo llegado el tiempo [aquí aparece otra vez nuestro tema del *kerygma*: el cumplimiento del tiempo; es esta la era aceptada], Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley [un énfasis fuerte en su humanidad, otra vez], para rescatar a aquellos que se encontraban bajo la ley, para que pudiéramos recibir adopción como hijos. Y por cuanto sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que clama: «¡*Abba!* ¡Padre!» Así que por medio de Dios ya no eres un esclavo, sino un hijo, y si un hijo, entonces un heredero.

La condición de ser un hijo es el don que nos fue traído por el Hijo. Aquí la identidad de Jesús con la humanidad se centra en su nacimiento. «Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley». Esto no estaba en I Corintios 15. Allí la identidad de Jesús con la humanidad sencillamente se

---

<sup>5</sup> Nota editorial: «Los dos que estuvieron antes que yo» no es una cita directa. Yoder parece estar refiriéndose a Gálatas 1,17-18, donde Pablo insiste que «no subí a Jerusalén, a aquellos que fueron apóstoles antes que yo, sino que [...] fui a Arabia y después [...] volví a Damasco. Entonces, al cabo de tres años, subí a Jerusalén a hablar con Cefas. Pero no vi a ningún otro de los apóstoles exceptuando a Jacobo, el hermano del Señor.

afirmó o dio por supuesta. Pablo razonó con la lógica de «solidaridad»; era la presuposición que no hacía falta expresar y que operaba en su argumentación. Aquí, al contrario, se afirma formalmente. El nacimiento de este hombre —nacido de una mujer, nacido bajo la ley, nacido dentro de las condiciones de la existencia humana— es lo que establece su capacidad de hacer esto por nosotros, nosotros que nos encontramos bajo la ley. La solidaridad no es solamente algo que se presupone; es una afirmación, una argumentación. Es la cuestión que se está demostrando. Es algo que hizo Jesús. Es —podríamos parafrasearlo así— el sentido positivo de *kénosis*.

Existe un paralelo aquí con uno de los pasajes que hemos visto antes. Filipenses 2 describía la condescendencia de Cristo como su disposición a ser un siervo: tomó sobre sí la forma de un siervo, su obediencia, su no aferrarse a la independencia o a la igualdad a Dios. Aquí también, la posición que ocupa el Hijo cuando se identifica con la humanidad, cuando nace de una mujer, es una posición bajo la ley, una posición de sumisión. Así vemos en los procesos de razonamiento de Pablo semejanzas y diferencias con las tradiciones más tempranas; semejanzas que vienen de la historia de Jesús, diferencias sobre qué es lo que hay en la historia de Jesús que viene a cuento. Aquí no tenemos en realidad ninguna referencia ni a la muerte ni a la resurrección, solamente al nacimiento. Pero el efecto del nacimiento fue liberar a los que se encontraban bajo la ley, crear una identificación con nosotros y trasladarnos, en esa identificación con él, a su libertad. De tal suerte que ahora hemos sido adoptados, somos hechos hijos, como él fue Hijo.

En el capítulo 6 de Gálatas tenemos otro tipo adicional de argumentación. Pablo se enfrenta al mismo adversario pero recurre a una manera diferente de establecer la cuestión:

Son los que quieren figurar en la carne, los que os presionan para que os circuncidéis, por la única razón de no padecer persecución por causa de la cruz de Cristo. Porque tampoco guardan la ley los que se circuncidan, aunque quieren que vosotros os circuncidéis para jactarse de vuestra carne. En cuanto a mí, Dios me libre de jactarme de nada que no sea la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien para mí el mundo ha sido crucificado, y yo al mundo (Ga 6,12-14).

Le quedan todavía cosas que añadir a su argumentación, pero esto basta para identificar cómo es que razona Pablo. Es otra vez diferente. Aquí no hay ninguna referencia al nacimiento ni a la resurrección, aunque sí una referencia a la cruz. La cruz se menciona no solamente como un elemento de la biografía de Jesús ni como un requisito previo para la resurrección: la cruz en sí misma resulta importante. Esa es la primera vez que hemos hallado esto en los pasajes que hemos estado observando. ¿Pero cuál es el significado de la

cruz? No pone aquí que él muriera «por nuestros pecados». «La cruz» viene a indicar, más bien, una forma de relacionarse con el mundo, en la misma línea que la «sumisión» en Filipenses 2, o «estar bajo la ley» en Gálatas 4. La cruz es la forma que toma el que el mundo y yo estemos muertos uno al otro. La muerte de Cristo es el modelo de algo que me ha sucedido a mí. «En la cruz de nuestro Señor Jesucristo [...] para mí el mundo ha sido crucificado, y yo al mundo». Es una forma nueva de solidaridad, no solamente la que podemos expresar con referencia a la resurrección de Cristo como algo que nos impulsa en algún sentido hacia una resurrección prometida (en el futuro). Aquí la muerte de Cristo hace que yo esté muerto en algún sentido, por cuanto comparto de ella. De alguna manera rompe la vinculación de compromiso entre «el mundo» (sea lo que sea eso; lo cual, por supuesto, reclama una definición extensa) y yo. La cruz es ahora. No es sencillamente un evento en el pasado, sino un modelo del posicionamiento del cristiano en el mundo. Es por consiguiente muy importante que en el versículo 12 la cruz haya tenido otro aspecto de significado: persecución. Los que os quieren obligar a circuncidaros quieren hacerlo con el fin de evitar ser perseguidos por motivo de la cruz de Cristo. ¿Y cómo así? ¿Qué relación puede haber entre la circuncisión y la persecución?

Esto es muy temprano. Estamos en una época cuando todavía no había ninguna persecución gubernamental importante. Sin embargo existe persecución en la iglesia, donde hay una mezcolanza de gentiles y judíos, por parte de los judíos más estrictos. Es obvio que esa es la única clase de persecución de la que alguien pudiera librarse con la circuncisión, al plegarse a las reglas judías para que los demás judíos no se sientan ofendidos por una iglesia que es en parte judía pero también en parte gentil. Las personas que insisten así en plegarse a las reglas judías son los que no están dispuestos a aceptar reprimendas de parte de otros judíos, por culpa de su comunión con gentiles. La cruz de Cristo es el motivo de su comunión con los gentiles.

Nos hemos alejado mucho de la cruz de Cristo como algo que no es más que un suceso del pasado, o el requisito previo para la resurrección, o la respuesta de Jesús a la pregunta sobre su misión. La cruz es ahora la totalidad de nuestra actitud ante el mundo. Es el hecho de que judíos y gentiles se relacionan como hermanos y hermanas; es por ello que podrían ser perseguidos: Es el hecho de que he dejado de vanagloriarme. Ya no tengo nada de qué gloriarme. Así que, una vez más, es el concepto de solidaridad. Pero en este caso es la solidaridad del individuo. En el capítulo 4 era la solidaridad de la humanidad. Cristo se hizo un hombre bajo la ley al nacer de una mujer, con la finalidad de alzar a los cristianos consigo al rango de Hijos. Aquí tenemos el sentido inverso. Yo comparto su crucifixión. En el capítulo 4, la solidaridad se hallaba en que él tomó la iniciativa. En el capítulo 6, la solidaridad se halla en mi respuesta: acepto en cuanto a mí el sentido de la

cruz, y eso afecta aquello sobre lo cual pueda jactarme. Eso afecta la persecución.

## RESUMEN

Podemos observar en estos pasajes de las epístolas principales, la libertad enorme de Pablo para encontrar formas múltiples de trazar la conexión entre Jesús y uno, o entre Jesús y nosotros como pueblo. Ante cualquier cuestión, de alguna forma, se puede trazar una línea desde Jesús. Se dibuja en particular desde su cruz y su resurrección, aunque si prosiguiéramos por todo el cuerpo de literatura del Nuevo Testamento, descubriríamos por supuesto líneas que se trazan desde su vida terrenal también. Esto dista mucho de ser una forma rígidamente doctrinal de razonar, donde hubiera una sola forma correcta de abordar cada cuestión que surja, solamente una única respuesta correcta, donde todas encajaran a la perfección en el sistema. Es al contrario una actitud, una «sensibilidad» acerca de cómo funciona cuando se está en la iglesia. Sea cual sea la cuestión entre manos, es posible de alguna forma trazar una línea desde Jesús hasta aquí, y así arrojar luz sobre la cuestión. Se puede hacer de diferentes maneras y con argumentación de índole muy variada, aunque siempre porque algo de esto tiene que ver con la persona de Jesús: algún aspecto de la solidaridad de Cristo con todos.

## 1 TIMOTEO

Ahora procedemos hasta el otro extremo de la literatura paulina, para llegar a 1 Timoteo. Muchos críticos expertos consideran que 1 Timoteo es un documento tan tardío que es imposible que el propio Pablo lo escribiera. No nos incumbe aquí dirimir esa cuestión. Está claro que este texto es diferente desde el punto de vista de estilo literario, así como en el tipo de temas que aborda. Una vez más, observaremos el proceso de razonamiento que hallamos aquí. Al final de 1 Timoteo 3, tenemos otra cita de algún tipo de poesía o himno. Algunas versiones impresas de la Biblia llegan a imprimir estos renglones en forma de verso, aunque en otras está claro que no consideran que se trate de verso; en cualquier caso, es evidente que se trata de una forma literaria diferente.

El versículo 6 empieza: «Grande es, sin duda, lo confesamos, el misterio de nuestra religión». Esta frase ya arranca con un preanuncio fuerte, una señal visible. Pablo nos dice, así, que «A continuación viene una cita; lo que sigue será una declaración resumida». «El misterio de nuestra religión» es el título, tal vez, de este himno, o por lo menos nos advierte de una afirmación en pocas palabras que se hará. Aquí se va a declarar un tema central. A continuación tenemos esta afirmación de seis líneas:

Fue manifestado en la carne,  
confirmado en el Espíritu,  
visto por ángeles,  
predicado entre las naciones,  
creído en el mundo,  
recibido arriba en gloria (I Ti 3,16b).

En un sentido, se trata de dos grupos de tres líneas. En otro sentido, serían tres grupos de dos líneas. Cada grupo de dos líneas encierra una polaridad, una dualidad entre dos reinos. Carne y espíritu, ángeles y naciones, mundo y gloria. Esa dualidad, creo que tenemos que suponer por razones literarias, es una misma dualidad que toma tres formas diferentes. Tenemos por un lado la carne, las naciones y el mundo; y del otro lado de la dualidad, Espíritu, ángeles y gloria. Se trata de una diferencia de líneas y pretende representar dos niveles —oscilando entre uno y el otro— abajo-arriba, arriba-abajo, abajo-arriba. Esta dualidad no se expresa con imágenes de tiempo sino de espacio.

Antes, las confesiones con que tratamos eran narraciones. Nos contaban una historia. Rememoraban esperanzas antiquísimas para contarnos que esta es la era tan anhelada. «Este Jesús hizo obras poderosas, entonces vosotros lo matasteis, después Dios lo resucitó, y entonces fue exaltado y esperamos anhelantes su venida». Sigue un desarrollo en el tiempo. El drama de la salvación y la majestad de la confesión venía a encontrarse en que esta es la historia en la que ahora nos hallamos. «Ahora estamos en la era del Espíritu, cuando el Espíritu ha sido derramado. Veis estas señales y el Espíritu es una promesa para vosotros; nosotros atestiguamos, vosotros arrepentíos, recibiréis el Espíritu, haréis obras poderosas, y después él vendrá». El mensaje de los apóstoles en su forma más temprana situaba al oyente y a quien hablaba en el contexto de que Dios actúa en el tiempo.

Este himno usa otro marco de referencia para su confesión: no es el tiempo sino el espacio. Abajo y arriba. El «misterio de la religión», la obra de Dios, se encuentra en la intersección entre estos dos ámbitos. Fue manifestado en la carne, es decir, penetró hasta nuestro ámbito. Fue confirmado por el Espíritu: ese es el ámbito del que deriva su validez. «Fue visto por los ángeles y predicado entre las naciones»: el elemento de aparición o visibilidad, revelación, opera a ambos niveles. Fue creído en el mundo y recibido arriba en gloria.

Esta manera de describir la obra de Cristo —relacionándolo con dos ámbitos, el trascendente y el inmanente, el ámbito del Espíritu y el ámbito de la carne —y que nos alza consigo a la gloria al manifestar en la carne lo que confirma el Espíritu— refleja una forma particular de ver la situación humana, que es distinta a la de la predicación más temprana. Es distinta



porque el evangelio se encuentra ahora operando en el mundo helenista. Opera entre personas que no tienen, como los judíos, un sentido esencial de la historia. No recuerdan en el pasado, como los judíos, lo que Dios hizo con nuestro padre Abrahán y lo que Dios hizo con nuestro padre Moisés, y con David, y lo que prometió hacer con un postrer David o con otro «profeta». Los judíos tenían ese convencimiento de que Dios opera a lo largo de la historia, y los eventos de Jesús venían a suponer la culminación de su historia. Pero la persona helenista de ideas religiosas consideraba el problema del mundo desde otra perspectiva. Estaba interesado o interesada en la interrelación entre estos dos ámbitos: el ámbito de la realidad espiritual «ahí fuera» en algún lugar, y esta existencia carnal en la que vivimos atrapados; el ámbito de la realidad última, de lo ideal, frente a esta realidad terrenal ordinaria donde nos hallamos cautivos.

Lo que le pasa a la humanidad no es tanto el pecado que será juzgado por Dios, ni la cautividad de la que Dios nos hará regresar a nuestra tierra. Lo que le pasa a la humanidad es el distanciamiento entre estos dos ámbitos, entre lo que soy de verdad y lo que debería ser. Ese *ego* que encuentro aquí, que existe entre todos mis problemas, sé bien que no es mi *ego* real, no es mi *ego* mejor. La palabra *ego* empleada así es por supuesto moderna, pero las personas del mundo helenista sentían algo de ese tipo de distanciamiento entre diferentes *ámbitos*. Por una parte tenemos el ámbito de lo real, lo espiritual, lo ideal; mientras que por otra parte tenemos el mundo ambiguo, escondido en sombras, sucio, confuso, poco fiable, cambiante, en que vivimos casi todo el tiempo. Cristo vence este distanciamiento entre los dos ámbitos; manifiesta la realidad del Espíritu y de ángeles en gloria, en este mundo de las naciones y de la carne.

Y sin embargo, en toda la diversidad de formas, ante el hecho de que este lenguaje es muy diferente del lenguaje que se empleaba antes —no solo por las palabras sino también por el marco de referencia del lenguaje y de las imágenes que comunica— tiene sin embargo mucho en común con lo que había antes. Sigue tratándose siempre de Jesús. No pasa a tratar sobre la creación. No pasa a tratar sobre el individuo religioso. No pasa a tratar sobre la naturaleza de las estructuras políticas. Trata de lo que sucedió con Jesús, lo que le pasó a Jesús.

Este pasaje tiene un segundo argumento. Lo hizo Dios. Es el acto de Dios. Todos los verbos son activos. Manifestado, Confirmado. Visto. Predicado. Creído. Recibido arriba. Es la obra de Dios lo que tenemos en este Jesús.

No estamos procurando atar todos los cabos sueltos en estas observaciones. Nos vale con recoger algunos ejemplos donde podemos observar cómo operan los procesos de razonamiento. Ahora que hemos observado esta dualidad de ámbitos o mundos que está funcionando, podemos regresar a los escritos anteriores para verlo otra vez acaso con mayor claridad.

## 2 CORINTIOS 5

2 Corintios, capítulo 5, es un pasaje archiconocido, que habla de que Dios estaba en Cristo, reconciliando a sí el mundo, encomendándonos el mensaje de la reconciliación. Aquí la idea clave es otra forma de desarrollar el concepto de solidaridad. El versículo 15 es una oración muy compleja, pero tanto más aclara el carácter del intercambio: Cristo en lugar nuestro y nosotros en su lugar. «Murió por todos, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos». Si se procura diagramar esa oración como construcción gramatical, se acaba dando vueltas en círculos. Pero ese es, en parte, el propio argumento. La atención va y viene de él a nosotros, de nosotros a él; él por nosotros, nosotros por él. Es lo que quiere decir. Murió para que compartamos esa muerte con él, y así vivamos para él que compartió nuestra vida y nuestra muerte. Tenemos un intercambio de lugar o de identificación entre Cristo y la humanidad, tanto en su vida como en su muerte. Existe aquí entonces un paralelo con Gálatas 6: en que Cristo murió, yo estoy muerto al mundo. Pero Pablo va más allá de Gálatas, para afirmar también que en esta vida vivimos por Cristo. Compartimos tanto su muerte como su vida. Si has estado especialmente alerta, has captado desde luego que esto estaba también en Romanos 6 y Romanos 8: participamos tanto de su muerte como de su resurrección. También está en Colosenses 2 y 3. La muerte y resurrección es el patrón habitual de la forma como el cristiano tiene que entenderse a sí mismo.

Ha habido un cambio en el *significado* de la muerte y resurrección desde Hechos 2 hasta donde nos encontramos ahora. Cuando predicó Pedro, había un contraste clarísimo entre muerte y resurrección, pero se trataba de un contraste narrativo, con dos actantes diferentes. «Vosotros lo matasteis pero Dios lo resucitó». Es una polarización clara. En ambos casos, se actúa sobre Jesús: *vosotros* lo matasteis, *Dios* lo resucitó. La polarización entre estos dos hechos es el centro de la predicación.

Ahora Pablo ya no está predicando a los judíos que lo mataron. Ya no se encuentra en el contexto de Jerusalén y la generación inmediata de personas que estuvieron ahí cuando la muerte y resurrección de Jesús. Pablo no está interesado en el tipo de «presión» que podía utilizar Pedro con sus oyentes por encontrarse entre los que estuvieron presentes cuando Jesús fue crucificado. Conserva, sin embargo, la dualidad de muerte y resurrección. Lo transforma en un patrón de vida y muerte donde se encuentran viviendo ya los cristianos. El cristiano o cristiana es alguien que en algún sentido ha muerto con Cristo y en algún sentido está viviendo otra vez con Cristo. La solidaridad de Cristo con la humanidad es un patrón nuevo de comprensión total de lo que significa ser humanos, lo que significa ser una persona en tanto que cristiana. Una cristiana o cristiano es alguien que ve, proyectada sobre su vida, la luz de esta obra a dos partes de Dios. Jesús murió. Jesús

resucitó. Compartimos ambas cosas. Esto es lo que significa estar *en Cristo*. El concepto de solidaridad, que primero observamos como una presuposición lógica, como una presuposición que era necesaria para que la argumentación en I Corintios 15 pudiera funcionar, constituye ahora el patrón entero del pensamiento de Pablo acerca de cómo es relevante para nosotros Cristo.

Este ha sido un muestrario muy rápido. No hemos estudiado detenidamente ninguno de los pasajes. Solamente hemos buscado lo que estábamos buscando. Podríamos haber hallado otras cosas si hubiésemos buscado más detenidamente, pero hemos estado procurando alcanzar una visión de la diversidad de las formas como razona Pablo, cómo él hace teología. ¿Qué es lo que hemos observado?

- No hay un cuerpo claro de doctrina en el sentido de lo que desarrollaría la gente más adelante. Cuando leamos las grandes teologías sistemáticas de la Edad Media, o de los siglos XVIII y XIX, veremos un impulso preponderante a emplear la misma lógica todo el tiempo, emplear la misma definición de términos todo el tiempo, y conseguir que cada una de sus afirmaciones encaje perfectamente con todas las demás afirmaciones. La integridad en un sistema de pensamiento viene determinada por su coherencia y consistencia lógica. No es esto lo que encontramos en Pablo. Hemos hallado una diversidad enorme, una flexibilidad creativa. Cualquiera fuera la cuestión que le presenta la situación de los corintios, de los gálatas o de Timoteo, él puede recurrir a Jesús. Pero en cada ocasión lo hace de manera diferente. A veces contará la historia entera. A veces enfatizará la cruz sin referirse a la resurrección. Otras veces será al revés. Otras veces hablará sobre la relación entre la cruz y la resurrección. Si siguiésemos escarbando, hallaríamos otras formas adicionales. Hay siempre una referencia a la historia, aunque siempre de forma diferente. Romanos 1 enfatiza que él fue el Hijo de Dios, por cuanto eso encaja con lo que dirá después. Gálatas 4 enfatiza que fue el hijo de una mujer, es decir, plenamente humano, porque eso es lo que encaja con lo que dirá después.
- Hay veces cuando Pablo cita a Jesús. No hemos observado muchas instancias de ello, pero en ciertos casos se ciñe a que «esta es la palabra del Señor». I Corintios 7, por ejemplo, es un pasaje que trata de diferentes cuestiones que tienen que ver con el matrimonio y el rango social. En 7,10 leemos: «A los casados hago llegar la disposición, no mía sino del Señor, de que la esposa no debe separarse de su esposo». El versículo 25 del mismo capítulo pone: «Pero en cuanto a las solteras no tengo una disposición del Señor, aunque doy mi opinión como quien por la mise-

ricordia del Señor es digno de confianza». Pero qué es lo que significa afirmar que «aquí tengo una palabra del Señor y allí no»?

Algunos han entendido que se trata de una medida de la certeza subjetiva de Pablo. En un punto está muy seguro de su opinión y en otro punto solo considera que él es digno de consideración. ¡No se trata de eso! Algunos opinan que es una cuestión de si había recibido o no visiones sobre el tema, o si había oído una voz durante la noche, de tal suerte que estaba muy seguro sobre esto pero no sobre aquello. Pero no se trata de eso tampoco.

La cuestión es mucho más sencilla: la iglesia había reunido diferentes palabras pronunciadas por Jesús. Pablo conocía una cita de Jesús y la utilizó y dijo: «Esta cita es del propio Jesús. Esta es una palabra del Señor». Y en otro lugar no disponía de una cita, de manera que dijo: «No tengo una cita a la que referirme, pero de todas maneras haríais bien en hacerme caso porque soy un apóstol». No está poniendo en duda su autoridad, lo que hace es reconocer la diferencia importante entre cosas donde tiene a disposición una cita directa de los labios de Jesús tal cual las había conservado la iglesia, y otras donde no puede recurrir a eso. Esta vendría a ser otra forma de establecer el vínculo con Jesús: la de recordar algo que él hubo dicho. La iglesia hizo eso con mucho cuidado. Por eso tenemos tantos evangelios.

- En Filipenses 2 la forma de establecer el vínculo con Jesús fue la referencia a la cruz como un ejemplo de sumisión. Eso importaba especialmente porque las personas de Filipos harían bien en someterse más unos a otros para poder llevarse mejor. En Gálatas 6 fue la cruz como muerte al orgullo. Los gálatas deberían aprender acerca de eso porque eran vanidosos acerca de ceñirse a la ley. En I Corintios 1, un pasaje que no hemos estudiado, tenemos una referencia a la cruz como alternativa a la sabiduría y el poder humanos. La cruz es piedra de tropiezo para los judíos pero poder de Dios, necedad para los gentiles pero sabiduría de Dios. La cruz es la norma de lo que es valioso, frente a las normas humanas. I Corintios 15, donde hemos empezado este tema, detalla el patrón de resurrección en su incidencia en nuestra resurrección también. Más adelante en el mismo capítulo, un pasaje sobre el que no hemos hablado, tenemos la exaltación de Cristo en su reinado hasta que sus enemigos sean todos derrotados. En I Tesalonicenses la referencia es al regreso preanunciado.

Así que en este proceso de vincular la historia, lo que algunas personas conocen como el *kerygma*, a la cuestión entre manos en el presente, pueden establecerse muchos tipos de vínculo; o podríamos decir que se trata de

diferentes tipos de lógica, diferentes maneras de conectar la historia y nuestra realidad.

- Tenemos la lógica de la solidaridad. La hemos descubierto en muchos lugares, a veces tan sólo como presuposición lógica, otras veces como afirmación: el nuevo Adán, el nuevo hombre que vive en mí. Otros textos van un paso más allá, con una transferencia de solidaridades: dos Adanes, el viejo Adán y el nuevo Adán. Él se hace pecado por nosotros y nosotros nos hacemos justos en él. Él muere por nosotros para que nosotros vivamos en él: ser Hijos, una vida nueva. Su obediencia y nuestra obediencia. La humanidad de Jesús es, por supuesto, esencial, para que esa clase de sustitución de uno por otro pueda tener sentido.
- Otra parte de la lógica viene de detallar el primer punto del *kerygma*: el cumplimiento. «Esta es la era anunciada» —dijo Pedro—. ¿Cómo hace esto Pablo? Al establecer todo tipo de vínculo entre el Antiguo Testamento y el presente: vínculos que él establece de diferentes maneras, con diferentes tipos de argumento. En I Corintios 15 no citó directamente el Antiguo Testamento, pero sí recurrió a imágenes tomadas del Antiguo Testamento. Hay otras veces cuando emplea un texto en particular, de manera muy precisa. En Gálatas 3,16, por ejemplo, emplea un texto de comprobación en el sentido más estrecho: «Las promesas fueron hechas a Abrahán y su descendencia. No pone: “sus descendencias”, refiriéndose a muchos; sino que se refiere a uno, “y su descendencia”, que es Cristo»<sup>6</sup>.

Así Pablo establece un argumento recurriendo a un texto muy minuciosamente como comprobación, al basarse en el hecho de que en Génesis 12,7 la promesa se refiere a una semilla de Abrahán en singular, de tal suerte que se tiene que estar refiriendo a Cristo y no a todo el pueblo judío. Sin embargo en Génesis 22,17 y 26,4 descubrimos que la promesa consistía en que esa semilla iba a ser «tan numerosa como las estrellas de los cielos», así que ese singular gramatical no viene a indicar algo diferente al plural en el texto original. Es un singular que funciona como colectivo; está hablando sobre una multitud. Pablo no emplea aquí el tipo de método exegético que se aprende en el seminario, donde no solamente comprobaríamos si el sustantivo se encuentra en singular o plural gramáticamente, sino también observaríamos el contexto, donde su sentido puede ser singular o bien colectivo. ¡En alguna otra ocasión

---

<sup>6</sup> Nota editorial: En Gálatas 3,16 la versión inglesa RSV traduce el vocablo griego *sperma*, o semilla, como *offspring* (descendencia) en el singular, y *offsprings* (descendencias) en el plural. Los descendientes como colectivo, toda la posteridad o descendencia de un antepasado, generalmente Abrahán, sería la referencia convencional, si figurada, cuando se emplea la palabra *sperma* en la Septuaginta.

habría que preguntarse cómo es que Pablo pudo recurrir a esa clase de exégesis, cuando a nosotros no se nos permite! Pero por ahora solamente estamos observando la libertad con que recurre al Antiguo Testamento para decir: «Este es nuestro libro; incide en nuestro argumento».

- Hay otras formas adicionales de establecer el argumento de cumplimiento. Las personas de fe son hijos de Abrahán en Gálatas 3,6-9. Esto es especialmente importante porque Pablo seguramente no se lo sacó de la manga. En Mateo 3,8 Juan el Bautista habla con los judíos que vinieron a cuestionar su mensaje. Juan dice: «¿Quién os ha dicho que *vosotros* sois hijos de Abrahán? Dios puede hacer que estas piedras sean hijos de Abrahán». «Hijo de Abrahán» es alguien que cree. En Juan 8,31ss., Jesús habla así a los judíos que cuestionan su autoridad. Jesús les dice que ellos no son hijos de Abrahán sino que hijos del diablo. Los hijos de Abrahán son los que creen. De manera que cuando Pablo dice lo mismo aquí —que los hijos de Abrahán son los hijos de la fe— está repitiendo una tradición que lleva bastante tiempo ahí. La iglesia tuvo desde sus mismísimos comienzos el problema de tratar con judíos que recurrían al Antiguo Testamento para defender su judaísmo no cristiano. Los cristianos emprendieron el paso radical de decir: «En realidad, ser hijos de Abrahán es tener el tipo de fe que tuvo Abrahán», y es significativo que Juan el Bautista y después Jesús y después Pablo, recurrieran los tres a este mismo argumento. Así que tiene que haber sido una forma firmemente arraigada de tratar la cuestión.
- Podríamos mirar hacia atrás desde aquí para seguir un hilo de Mateo con que probablemente estéis familiarizados. Muchas veces encontramos: «Esto sucedió para que se cumpliera lo que dijo el profeta...». Después aparece una referencia a algún texto profético que se corresponde con algo que Jesús acaba de hacer. Frecuentemente, si nos referimos a aquel texto anterior, no se parece en absoluto a lo que Jesús acaba de hacer, salvo en algún sentido superficial, alguna palabra. Sería un ejercicio suplementario excelente tomar todas esas citas de «cumplimiento» en Mateo y cotejar con los textos originales a que se refieren, para preguntarnos qué es lo que querían decir cuando se escribieron.

Aquí, otra vez, tenemos el problema de la forma que el Nuevo Testamento emplea el Antiguo Testamento en este tipo de alusión o cita. No es un modelo de exégesis científico, lingüístico, pero se constituye como modelo en su alegato de continuidad. Mateo da a entender: «Ese es nuestro libro, de manera que siempre será posible valernos de él para describir nuestra historia». Pablo viene a decir eso también, y es la cosa elemental que tenemos que decir juntamente con ellos. (Por cierto, esta constituye también una advertencia contra el literalismo en la interpretación de textos bíblicos.) El cumplimiento de la promesa con que arranca

el alegato del *kerygma* es tan fuerte que podemos encontrar esa promesa en cualquier lugar que busquemos ahí atrás. La confesión de fe acerca de la historia de los judíos es el primer argumento de la historia. A veces nos valemos de textos del Antiguo Testamento; otras veces interpretamos textos del Antiguo Testamento de formas aparentemente dudosas. A veces se recurre a conceptos o imágenes tomados del Antiguo Testamento, como Adán, pero la iglesia siempre es libre de echar mano del Antiguo Testamento y afirmar: «Esa es nuestra historia; esa es la historia de Jesús que se venía preparando ya entonces»; y esta es parte de la lógica con que la iglesia siempre es capaz de operar<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> *Citas compuestas.* Sucede frecuentemente y en puntos importantes de la narración en los evangelios, que una cita o alusión al Antiguo Testamento viene a fundir en uno dos textos en lugar de citar uno de ellos literalmente. *Podría ser* que existían patrones de memoria oral/auditiva y de recitación que favorecieran ese efecto telescópico, pero es posible también que juntar citas fuera algo que se hacía a posta, siguiendo la regla de «dos testigos» que encontramos en Deuteronomio 19:15. Sabemos que «testimonios» fue el término que se empleaba en aquel entonces para expresar el alegato del Nuevo Testamento, de estar cumpliendo las promesas del Antiguo Testamento.

#### PASAJE DEL NUEVO TESTAMENTO

1. La misión de Juan. Mr 1,2-3
2. El nacimiento en Belén. Mt 2,6
3. Entrada triunfal. Mt 21,5
4. Declarado Hijo, bautismo. Mr 1,11
5. Declarado Hijo, Transfiguración. Mr 9,7; Mt 17,5
6. Purificación del templo. Mr 11,7 y paral.
7. Traición de Judas. Mt 27,9
8. Promesa de parusía. Mr 14,62 y paral.
9. Señales de parusía. Mt 24,30b; Ap 1,7
10. Inminencia de parusía. Heb 10,37ss.
11. Dureza de Israel. Ro 11,8ss.
12. Victoria de resurrección. I Co 15,54ss.

#### PASAJES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

- Ex 23,20; Is 40,3-4  
 Mi 5,2; 2 S 5,2  
 Zac 9,9; Is 42,11  
 Sal 2,7; Is 42,1; 44,2; Gn 22,2  
 Dt 18,15; Sal 2,7  
 Is 56,7; Jer 7,11  
 Zac 11,12ss.; Jer 27,7; Ex 9,12 ó 37,20  
 Sal 110,1; Dn 7,13  
 Zac 12,10ss.; Dan 7,13  
 Is 26,10; Hab 2,3s.  
 Dt 29,4; Is 29,10; Sal 69,22ss.  
 Is 25,8; Os 13,15

Véase Jindrik Manek, «Composite Quotations in the New Testament and Their Purpose», *Communio viatorum* 12 (1970): 181-188.





# 5

## LOS OTROS «TEÓLOGOS»: EL AUTOR DE HEBREOS, Y JUAN

### LA CARTA A LOS HEBREOS

En cierto sentido podríamos decir que la Epístola a los Hebreos es el primer tratado auténtico de teología sistemática. No parece haber sido escrito, hasta donde se pueda ver, para dirigirse a una crisis en particular o para tratar sobre una cuestión en particular. En la mayoría de las cartas de Pablo podemos darnos cuenta claramente por qué es que escribió un texto en particular a los corintios y por qué es que emplea una argumentación particular en esa carta en particular. No hay nada de eso en la carta a los Hebreos. Ni siquiera sabemos quiénes son, exactamente, «los hebreos» a que se dirige, dónde viven, cuáles puedan ser sus problemas.

Se nos informa que su fe está siendo puesta a prueba por cierto grado de sufrimiento, hasta el punto de que existe un peligro de que puedan abandonar el camino, pero entendemos menos del carácter de ese sufrimiento que en las epístolas de Santiago y Pedro. El peligro de negar la fe es un aspecto permanente de la condición del creyente, no una amenaza específica que pudiera ayudarnos a adivinar la fecha o el lugar de recepción de la carta, por una vinculación expresa a determinados lectores o a una ocasión que la inspira. Esto hace que sea en efecto más un tratado de pensamiento sistemático que una epístola, aunque en un sentido literario estricto adopta la forma de una carta; sin embargo supera la prueba de lógica sistemática, coherencia, y aplicación de una misma línea de pensamiento a lo largo de todo el trayecto, que la seguida al principio. Estos son intereses típicos de una teología sistemática.

¿Cómo aborda Hebreos la cristología? Descubrimos que la cristología es el tema inmediato con que abre el libro. Por parafrasear los primeros versículos: «Dios habló antes con palabras y ahora ha hablado en su Hijo». Esta es una forma de afirmar, con una forma literaria muy diferente, las mismas cosas que se venían diciendo en otros lugares de otras formas. La referencia al pasado, en Hebreos I,1, es inmediata: «De muchas y variadas maneras habló Dios antiguamente...», siempre en las palabras de los profetas. Así que el

tema de cumplimiento, «ésta es la era esperada», se encuentra aquí una vez más. ¿Y cómo ha hablado Dios ahora? En el Hijo. Según continuamos, observaremos un énfasis fuerte en la humanidad de Jesús, en su sufrimiento y su obediencia en tanto que hombre.

El desarrollo del concepto de cumplimiento tiene todos los significados que ha tenido siempre, pero aquí es más que un tema más, entre otros. Resulta ser el tema principal del libro. Este es un libro acerca del sentido en que el evangelio sea cumplimiento, acerca de la relación entre los pactos, los Testamentos.

En primer lugar, Hebreos afirma la continuidad entre lo que Dios ha hecho en Jesús y lo que Dios venía haciendo antes. El texto del Antiguo Testamento, especialmente el sacerdocio y el sistema sacrificial, se da por sentado y se emplean como marco dentro del cual Hebreos puede enunciar su argumentación.

Los lectores de este libro son helenistas sofisticados. Son personas que saben valorar una buena redacción griega. Exceptuando unos pocos versículos al principio de Lucas, esta es la más conseguida, la más griega, entre las obras que constituyen el Nuevo Testamento, en cuanto a calidad y estilo literarios. Se escribió para personas que no estaban solamente empapados del Antiguo Testamento sino que eran pensadores con cultura contemporánea. Es por ello tanto más interesante que para ellos el texto del Antiguo Testamento, su autoridad y sus conceptos, se pueda dar por sentado.

De hecho, la exégesis de los textos del Antiguo Testamento que más se citan es en general más fiel al sentido literal original de esos textos, que lo que sucede con Pablo o con Mateo. Si nos tomamos esas citas seriamente y observamos el contexto original desde donde se han recogido, descubrimos que el autor de Hebreos lee el Antiguo Testamento con auténtica perspectiva literaria. Él o ella —hay quien opina que quien lo escribió bien pudo haber sido Priscila— entiende del sentido de unidad entre un texto y su contexto. Observa los movimientos en el pensamiento dentro del pasaje citado. Basa su propio argumento en el texto citado de una manera que nos resulta verosímil, como que ha entendido auténticamente el sentido original. Esto no sucede siempre con Pablo ni con Mateo. Además, las citas son más extensas. La autora o autor de Hebreos cita pasajes, que no solamente frases.

Así que la primera característica del libro entero de Hebreos, es una proclamación de continuidad. Dios ha estado obrando. Lo que Dios ha hecho en Cristo es parte de lo que Dios siempre venía haciendo. Este es el mensaje que habíamos visto antes, pero Hebreos lo dice de otra manera.

La segunda característica es el contraste entre lo nuevo y lo antiguo. El cumplimiento es a la vez una novedad. Lo que se prometió, una vez que ha

llegado, es diferente a lo que se esperaba. El nuevo pacto no es solamente una edición nueva del antiguo; hay algo novedoso en su cumplimiento.

El pacto antiguo disponía sacrificios reiterados. Cada día, cada año, había que celebrar unas ceremonias estipuladas; pero ahora algo ha sucedido *de una vez por todas* y esa repetición llega a su fin. Esta diferencia se argumenta en el capítulo 10 con referencia específica al sacerdocio:

Hemos sido santificados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo de una vez por todas. Y todo sacerdote está de pie ministrando día tras día, ofreciendo una y otra vez los mismos sacrificios, que nunca pueden quitar los pecados. Pero cuando Cristo hubo ofrecido un sacrificio único para siempre por los pecados, se sentó a la diestra de Dios, aguardando desde entonces a que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies (Heb 10,10b-13).

Esto pone fin a la reiteración diaria de sacrificios. El último sacrificio es como todos los demás en el sentido de ser un sacrificio. Es parte de esa serie. Pero la serie se detiene ahí, y esa es la diferencia, de manera que tenemos en ello continuidad y cambio a la vez. En 13,8 leemos la frase que se ha hecho muy familiar en nuestra religiosidad y nuestros himnos: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por siempre», pero eso no significa que no haya cambio. Significa que el cambio que se produjo en el punto de la encarnación puso fin a la serie. A partir de ahora Jesucristo es siempre el mismo que lo que fue allí, en lugar de dar vueltas y vueltas, arrancando ediciones nuevas continuamente.

Esta afirmación de cumplimiento, lo mismo que lo antiguo y sin embargo el fin de lo antiguo, se parece mucho a los que dijo Pablo acerca de «las obras de la ley» en Gálatas y Romanos, pero aquí el tema entre manos es el sacerdocio, no la ley. Aquí el autor o autora tiene la intención de explicar. No está discutiendo con nadie. Pablo sí. Pablo discutía con los llamados «judaizantes», con las personas cuya forma particular de entender la ley de Moisés era tal que no podían permitir que los gentiles fuesen ciudadanos plenos de la iglesia. Pablo polemizaba. Esta autora o autor sencillamente explica, sencillamente emplea esa dualidad como parte de un bosquejo que hace que sea visible el tema sistemático. No está en contra de nadie ni está tratando de salvar a la iglesia en estos particulares, sino que se dedica sencillamente a enseñarnos acerca de cómo Cristo es a la vez novedad y continuidad. La argumentación de Pablo nacía de la ocasión. Sabemos siempre que está escribiendo a los gálatas por esta razón y a los romanos por aquella otra razón. Hebreos es un ensayo escrito para brindar entendimiento al lector o lectora que lee con cuidado. Y sin embargo, el mismo tipo de relación entre los dos pactos aparece en ambos casos.

En los capítulos 1 y 2, especialmente el título «Hijo» viene a poseer un sentido más completo que antes. Recordemos que las palabras «hijo de Dios» en el Antiguo Testamento eran aplicables a los ángeles —hasta a los ángeles rebeldes como Satanás— o al rey en los Salmos, o, en el Nuevo Testamento, al Mesías en las tentaciones de Jesús. Todas estas son figuras en la historia, humanas o angélicas, que no se identifican con Dios por «naturaleza», sino como «hijos» de Dios en el sentido de dependencia de o sumisión a Dios. Entonces en Romanos 1,1-4 hemos notado que el credo que cita Pablo lo llama «Hijo por declaración». Además casi parecía, en el sermón de Pedro en Hechos 2, que Dios lo hubo elevado *por motivo de* su obediencia. Aquí en Hebreos tenemos una afirmación más fuerte. Aquí el sentido de «Dios» tiene que ser más que eso:

En estos últimos días nos ha hablado por un Hijo que él nombró heredero de todo, por quien creó también el universo. Él refleja la gloria de Dios y es el calco de su esencia, que sostiene el universo entero por la palabra de su poder. [...] ¿A qué ángel dijo acaso Dios: «Eres tú mi hijo...»; y otra vez: «Yo le seré un padre y él me será un hijo»? [...] Pero del Hijo dice: «Tu trono, oh Dios, es eterno (Heb 1,2-8a).

A lo largo de los dos capítulos primeros de Hebreos, el autor o autora desarrolla un concepto mucho más elevado de su naturaleza de Hijo divino, que lo que encontramos en ningún otro lugar. Si en el libro de Job los hijos de Dios fueron ángeles, aquí el Hijo de Dios es *más que* los ángeles. Queda contrastado con los ángeles, en dos sentidos: En primer lugar, por su identidad con el Padre —no se emplea la palabra «Padre», pero es evidente que el sentido completo de esta argumentación dejaría de sostenerse si el autor no estuviera dando por supuesto lo que hubo dicho Jesús acerca de Dios como Padre. En segundo lugar, el Hijo es también diferente, en que es *humano*; en su identificación con la humanidad, que no es el caso de los ángeles:

Pero vemos a Jesús, que fue hecho por breve tiempo inferior a los ángeles, coronado de gloria y honor por el padecimiento de la muerte. [...] Porque fue apropiado que aquel para quién y por quién existen todas las cosas, [...] perfeccionase al autor de su salvación mediante padecimientos. [...] Así que, ya que los hijos comparten sangre y carne, él mismo de igual manera participa en la misma naturaleza, para que por la muerte destruyera al que ejerce poder de muerte (Heb 2,9-14).

El Hijo es entonces diferente de los ángeles tanto en su identidad con Dios como en su identidad con la humanidad, que ni en un caso ni en el otro comparten los ángeles.

Recordemos que una parte importante del mensaje de Filipenses 2, cosa que hallamos también en forma fragmentaria aquí y en otros lugares, consiste

de un movimiento sencillo a dos partes, de humillación y exaltación. Esto también es evidente en Hebreos. Aparece en 2,7 y 2,10. Vuelve en 5,8-9: «Aunque era Hijo, aprendió obediencia por medio de lo que padeció; y habiéndose perfeccionado, vino a ser la fuente de salvación eterna para todos los que le obedecen». El descenso y ascenso en la predicación más temprana se entendía muy humana y concretamente: «Vosotros lo matasteis, Dios lo resucitó». Para cuando lo vemos en los escritos de Pablo, ya venía a suponer más que eso: la humillación y resurrección se entienden ahora como formas como actúa Dios. Hebreos viene a desarrollar este sentido más amplio.

El reinado a la mano derecha surge de una referencia al Salmo 110. No viene a indicar la intercesión en el sentido moderno. Cuando pensamos en términos modernos en el Señor, ahí «a la diestra del Padre» —por ejemplo en nuestros himnos— suele entenderse como que él es el «abogado» que defiende nuestra causa, procurando convencer al juez. Pero la persona a la diestra del rey es el Primer Ministro. No se dedica a susurrar al oído del rey. Lo que hace es gobernar en el nombre del rey. Este es el sentido que figura más esencialmente en eso de «sentado a la diestra» en el Nuevo Testamento; no que sea el amigo de los creyentes, sino que sea Señor sobre los poderes del mundo.

Hallamos el mismo vínculo entre ética y obediencia que ya hemos hallado en otras partes. Recordemos que lo que estaba argumentando Pablo para los hermanos en Filipos, donde recurrió a citar el himno, era que necesitaban motivarse para comportarse de una manera más fraternal. En Hebreos también, descubrimos esa vinculación entre la obra de Cristo y la obediencia cristiana. Se expresa de forma especialmente llamativa en la bendición de 13,20: «El Dios de paz, que hizo regresar de entre los muertos [...] al Señor Jesús, os capacite en toda bondad para cumplir su voluntad». La resurrección tiene como efecto vuestra obediencia. Esto es paralelo a lo que descubrimos en Pablo.

Pero hay un tema que es diferente de lo que descubrimos en Pablo. Es la claridad y consistencia con que se desarrolla una imagen, un mismo patrón. La imagen es la del sacerdocio. El sacerdocio fue una institución divina en el Antiguo Testamento. Cristo es el cumplimiento y el final del sacerdocio. Uno de los rasgos esenciales de un testamento, es que si se escribe otro, el primero queda anulado. Entonces Hebreos está usando lenguaje derivado de la experiencia social y de organización de su tiempo, a saber, que es posible escribir un testamento, pero después escribir otro que cambia las disposiciones del primero. Hacer un contrato pero después escribir otro contrato que cambia el primero, esos términos se emplean para describir la sucesión histórica de las obras de Dios. Esta es otra manera de recurrir al argumento de «una nueva era», de que ya no habrá reiteración. Hubo un testamento, y

ahora hay un testamento nuevo que invalida el antiguo. Cada testamento dispone de su propio tipo de sacerdocio.

¿Y qué es lo que hace un sacerdote? Mediante el proceso sacrificial purifica de pecado. Es significativo que Hebreos no contiene ninguna explicación teórica de cómo es exactamente que el sacrificio purifica. Que lo haga es algo que simplemente se da por sentado. El legado de sacrificios en la vida de Israel es algo que se sobreentiende; no se argumenta, no se explica, no se excusa, no se defiende. Simplemente se da por sentado.

El sacerdote no es un sacerdote para sacrificar. Al contrario, es porque es un sacerdote que puede sacrificar. La condición de sacerdocio es más que la descripción de lo que hace. Es más que solamente la persona que celebraba ciertas acciones que es necesario hacer porque Dios las ordenó. Jesús es un sacerdote mejor, no solamente porque sea una víctima sacrificial mejor. Con la manera tradicional de explicar la expiación, podríamos considerar que eso es obvio. Antes, la víctima siempre era solamente un animal; ahora la víctima es un hombre, pero no solamente un hombre, sino este hombre único de quien el primer capítulo del libro decía que es en algún sentido idéntico a Dios. Pero eso no es lo que se pretende afirmar en el argumento sobre la suspensión del sacerdocio en la segunda mitad del libro. No es que sea una víctima mejor porque es una víctima divina, sino que es un sacerdote mejor porque se ofrece a sí mismo. Un sacerdote siempre ofrece otra cosa. Un sacerdote mata el animal que le trae el adorador. El sacerdote tiene que purificarse, pero Jesús, en calidad de último sumo sacerdote, se entrega él mismo. Eso es lo que hace que su sacrificio sea el fin de los sacrificios. El «yo» que entrega es el «yo» que se hizo como nosotros. El carácter único y decisivo de Jesús como sacerdote no consiste en que cumple la doctrina veterotestamentaria de expiación, tampoco en que suple lo que faltaba ahí al añadir de alguna manera algo más de pureza, algo más de poder que el sacerdote del Antiguo Testamento, sino en que añade a este procedimiento sacerdotal la ofrenda del «yo» y de su humanidad absoluta, su identificación con la humanidad. Él es más que un animal que se asocia simbólicamente al perdón; él es realmente humano y por consiguiente, su identidad con el perdón es real.

¿En qué consiste la victoria de Cristo, en este contexto? Encontramos aquí una diferencia importante. De todos los elementos que pertenecían al mensaje del *kerygma* anterior, el que en Hebreos no se enfatiza es el de la resurrección. Está presente —por ejemplo en la bendición final que ya hemos visto— pero no está al centro por la elección de la imagen del sacerdocio como tema orientador. La victoria real de Cristo en el lenguaje de Hebreos parece establecerse más en el punto de su obediencia. En 2,9b, él ha sido «coronado de gloria y honor por el padecimiento de la muerte, para que por la gracia de Dios probara la muerte por todos»; y en 2,14b, «él mismo de

igual manera participa en la misma naturaleza, para que por la muerte destruyera al que ejerce poder de muerte». Entonces la muerte constituye su victoria. La muerte no es meramente el camino a la victoria; no es el requisito previo para alcanzar victoria; no es lo que le hicieron a él, contra lo cual reaccionó Dios («Vosotros lo matasteis pero Dios lo resucitó»). Ahora es en sí el propio padecimiento de muerte lo que él consiguió. *Esa* es la victoria. Sería posible seguir tomando nota de este tema a lo largo de Hebreos. Al padecer, al enfrentarse a la tentación, al ser humano, él nos salva: «Aprendió obediencia por lo que padeció; y habiendo alcanzado la perfección, vino a ser el origen de salvación» (5,8-9a). La victoria de Cristo no se encuentra, entonces, solamente en el punto de resurrección y ascensión. Ya constituye parte del carácter con que acepta humillación, con que obedece y padece. Pero su victoria no es lo mismo que pureza moral. Su fidelidad u obediencia, su no pecar en la tentación, no es lo mismo que la ausencia de pecado en 2 Corintios 5,21: «Al que no conoció pecado, [Dios] lo hizo pecado por nosotros». Allí tenía algo que ver con su naturaleza esencial, pero aquí es más una cuestión de enfrentarse de verdad a la tentación y al sufrimiento de su condición humana y sin embargo mantenerse obediente. En esto también se parece bastante a Filipenses 2,9: «*Por lo cual* Dios lo encumbró». La exaltación de Cristo es la respuesta a su humillación. Es el sello de aprobación de Dios por su fidelidad. La conexión entre su victoria y su fidelidad se observa a lo largo y ancho de Hebreos.

Hemos empezado nuestras observaciones sobre Hebreos observando que la idea de cumplimiento, un axioma y una forma de razonar en el ministerio y la enseñanza de Pablo, ha pasado aquí a constituir un tema por su propio peso. Ahora podemos decir lo mismo acerca de la «lógica de solidaridad». Para Pablo, la solidaridad constituye un patrón de pensamiento, un postulado evidente. En Hebreos, el Hijo divino se propuso deliberadamente conseguir esa solidaridad, y lo hizo pagando el precio de padecimientos por obediencia. Nos identificamos con él no porque escojamos nosotros confiar en él (como si fuera nuestra fe en sí misma lo que nos salvara), sino porque él escogió someterse a nuestro capricho. Su gracia, poder y victoria se consuman *por* la humanidad que asumió, no a pesar de ella.

### CRISTOLOGÍA JOÁNICA

Ahora procederemos, más brevemente, a la tercera gran mente teológica en el Nuevo Testamento. El evangelio de Juan arranca con una entidad divina preexistente que se conoce como «la Palabra»: «En el principio existía la Palabra, la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios. Estaba al principio con Dios. Todas las cosas fueron creadas por medio de ella, y fuera de ella nada de lo creado llegó a existir» (Juan I,1-3).

Y entonces la Palabra se hizo carne. ¿Qué es esta Palabra? Nos enfrentamos aquí a una de las características de la escritura de Juan<sup>1</sup>. Sus escritos recurren a lenguaje e imágenes propias del griego. Recurre con bastante menor frecuencia a patrones propios del Antiguo Testamento, como el sacrificio o el sacerdocio, que lo que vimos en Hebreos. Esta «Palabra» (*Logos*) se emplea para indicar mucho más que una palabra en el sentido gramatical. En la filosofía griega, «la Palabra» viene a ser lo que llamaríamos el raciocinio, algo que podríamos llamar la mente de Dios, la racionalidad de Dios que sustenta el universo; hay muchos aspectos diferentes del significado de la palabra «Palabra». No es ni «palabra» como vehículo gramatical, ni «palabra» como sonido, sino «Palabra» como significado. El *Logos* es ese aspecto de la existencia divina en tanto que significación, en tanto que comunicación: «Dios en tanto que se comunica».

En otras partes, en las cartas de Juan, hallamos otro término favorito de los filósofos griegos: *gnosis* o «sabiduría». Así como Hebreos vive en el mundo del Antiguo Testamento, Juan convive con los helenistas; y sin embargo con su *empleo* de estos términos, Juan no dice lo que era típico decir en su día. Juan dice que el *Logos* era preexistente junto con el Padre o con Dios. Hemos observado antes que el concepto de «Hijo» se extendió más allá de su significado primero de «hijo» como miembro de la familia o como alguien sometido al Padre. «El Hijo» pasa a ser el portador de la autoridad del Padre. Así también, Juan dice del *Logos* más que lo que significaba antes. Según él, esta Palabra, el raciocinio de la mente eterna divina, se hizo carne. Esto no es helénico. Esto no es típico de cómo la filosofía griega podía especular acerca de la mente divina o el eterno raciocinio divino. Tampoco es judío, por cuanto la propia esencia de Dios o la sabiduría de Dios se hizo visible. El Dios verdadero es invisible y no puede presentarse en forma de ídolo o ser representado por una imagen. Un judío no puede decir: «Se hizo carne». Sería especialmente indigno de Dios, en la mentalidad judía, hacerse visible.

Pero esta idea de la Palabra que se hace carne no es solamente una afirmación del prólogo del evangelio de Juan. Pasa a ser también la prueba de fidelidad en la iglesia. Una de las preguntas en nuestra guía de preparación fue la de identificar los adversarios o peligros contra los que advierte cualquier teología. Juan dice con especial claridad que está advirtiendo contra algo, da un criterio con que aplicar su advertencia, y dice cuál es el peligro de que está advirtiendo. Se trata de la negación de que la Palabra se haya hecho carne. En I Juan 4,1, Juan escribe: «No creáis a todo espíritu sino probad los espíritus para ver si son de Dios».

---

<sup>1</sup> Agrupamos el evangelio de Juan con las epístolas para nuestros fines, sin entrar a las interrogantes críticas acerca de fecha precisa, autoría, etc.



Esto suena como I Corintios 12, donde Pablo dice que los oráculos proféticos no se autentican a sí mismos. Hay que someterlos a prueba. ¿Cómo? Por el criterio de si dicen: «Cristo es Señor». Según I Juan, los espíritus se prueban también así: «En esto conocéis el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios» (I Juan 4,2-3a).

El concepto de venir en la carne no es una afirmación cualquiera; es una afirmación de comprobación y un indicador de fidelidad. Está también en lo más céntrico de nuestro testimonio: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, que hemos contemplado y hemos palpado con nuestras manos [...] la vida se manifestó y la hemos visto...» (I Juan 1,1-2a). Es una forma compleja, gramaticalmente, de abrir una carta; sin embargo el autor dice algo sencillo: «Nosotros somos los apóstoles, somos los testigos del hecho de que Dios se hiciera visible en nuestras vidas». Es decir, la afirmación de la encarnación es una afirmación sobre la autoridad y el mensaje de la iglesia y es, por consiguiente, la comprobación por la que se puede saber si es o no correcto<sup>2</sup>.

Otra vez nos cruzamos con algo semejante a la «lógica de solidaridad». Está presente visiblemente en el evangelio de Juan 15,4: «Permaneced en mí y yo en vosotros». Lo mismo se dice en I Juan 3,1-2 con el lenguaje de ser «Hijo». No solamente es Jesús el Hijo, sino que dice Juan que nosotros también somos hijos e hijas: «Mirad cuánto amor nos ha dado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios; y eso somos. La razón de que el mundo no nos conozca es que no lo conoció a él. Amados, nosotros somos ahora hijos de Dios»<sup>3</sup>. Así el concepto de ser parte de lo que él es, o de manifestar en nuestra vida sus rasgos y naturaleza, es la «lógica de solidaridad» en I Juan. En realidad hasta es más fuerte: si estamos en él y él en nosotros, entonces ya no cabe en nosotros el pecado. Por eso la continuación del pecado en la vida

---

<sup>2</sup> Nota editorial: La iglesia es la comunidad que da testimonio de la encarnación de la Palabra. Su disposición a declarar la encarnación es la señal de su autoridad.

<sup>3</sup> Nota editorial: En el pasaje que cita aquí Yoder, no es evidente que la base de nuestro ser hijos sea el hecho de que lo es Cristo. El caso es que si leemos solamente 3,1-2a, podríamos entender que lo que quiere decir Juan es que somos los *tékna theotû*: «niños» de Dios, al margen de derivar esa condición de Cristo, quien es el *huiòs theotû*: «Hijo» de Dios. Sin embargo en I Juan 2,24-25 el autor escribe: «Que lo que oísteis desde el principio permanezca en vosotros; así permaneceréis en el Hijo y en el Padre». La idea continúa en el v. 28: «Y ahora, hijitos, permaneced en él, para que cuando él aparezca tengamos confianza y no nos apartemos avergonzados de su venida». En ambos pasajes se nos insta a permanecer en ese mismo «él», es decir, el Hijo. La razón porqué aparece en 3,2: por cuanto «sabemos que cuando él aparezca seremos como él, porque lo veremos tal cual él es». Juan entiende que, por cuanto permanecemos en el Hijo, nosotros «somos ahora los hijos de Dios».

de la iglesia es un problema especial en 1 Juan 2 y 3. Algunas secciones de 1 Juan hasta dan la impresión de que ya es imposible que exista el pecado.

Como en Hebreos, la identificación del Hijo con nuestra carne depende del dato de nuestra obediencia<sup>4</sup>. Como en Hebreos, la cruz es ahora mucho más que morir violentamente. Es ya una parte constituyente de la victoria final. Se puede tachar de «exaltación» o «glorificación»<sup>5</sup>.

## RESUMEN

Hemos concluido ahora nuestro sondeo de los teólogos del Nuevo Testamento, uno por uno. ¿Qué significa el hecho de que la iglesia haya tenido estos teólogos a su servicio a finales de la primera generación o al concluir la era apostólica? Este sondeo nos da una base para avanzar y procurar comprender qué es lo que debería estar haciendo a la postre la teología. Inquiriremos si es que la iglesia debería seguir haciendo lo que ya estaban haciendo estos teólogos apostólicos cuando empezaron a compilar el mensaje de una manera que les pareció atinada y adecuada para su tiempo, para elevarse más allá de las expresiones vinculadas a crisis particulares que hallamos en las primeras cartas, a un compendio más sistemático y coherente. Ahora volvemos sobre el material para comparar y contrastar entre ellos, y después avanzar a una afirmación sumaria sobre cómo procedió el proceso teológico en la iglesia temprana.

- Hemos notado entre estos autores diferencias importantes en estilo y lógica, en su empleo, por ejemplo, del Antiguo Testamento. En Juan no hemos hallado ninguna cita del Antiguo Testamento, aunque sí están presentes imágenes que derivan de aquel. Su lenguaje y sus historias se dan por sentadas, con referencia, por ejemplo, a Abrahán y su promesa y sus hijos. En la Carta a los Hebreos hallamos citas largas, citadas en pleno e interpretadas con entendimiento de su contexto y significado. En Pablo las citas son breves y más flexibles; él suele argumentar extensamente sobre un versículo en particular o un segmento del Antiguo Testamento.
- Existen diferencias entre estos autores tocante a la centralidad de la esperanza inmediata, o lo que a veces se conoce como una «escatología futura». En los escritos más tempranos de Pablo hallamos una expectativa viva del regreso de Cristo. En las otras su enfoque comunica una expectativa menos urgente, menos inminente. Existe movimiento en otros temas, aunque no necesariamente como reflejo de esa expectativa.

---

<sup>4</sup> Véase, vg., 1 Juan 2,18-22; 4,15-17; 3,11ss. (no seáis como Caín que mató a su hermano, sino como el que entregó su vida).

<sup>5</sup> Véase Juan 3,14; 12,32; 13,31ss.; 17,1-5. Cf. Hechos 3,13.

No guarda relación, después de todo, con todos y cada uno de los problemas que tiene que debatir la iglesia.

¿Pero qué es lo que tienen en común, después de todo lo que hemos observado en cuanto a sus diferencias en muchos puntos?

- Tienen en común, obviamente, el referirse al *Jesús de la historia*, no importa de qué se esté hablando.
- Encontramos que todos recurren a la imagen y *lógica de solidaridad*. Vemos la condición de «Hijo» en I Juan, la relación entre un sacerdote y sus hermanos según se desarrolla reiteradamente a lo largo de Hebreos, el concepto del cuerpo de Cristo o de «estar en Cristo» o aunque tan solo el dar por sentada la solidaridad como vimos en I Corintios 15, en Pablo. Se trata siempre de variantes de la misma idea. Tenemos, por consiguiente, una comprensión, un patrón establecido, al que estos tres autores recurren de una manera u otra. «La unidad entre Cristo y la humanidad creyente» es un axioma.
- Todos afirman que *la salvación es una unidad indisoluble de condición y vida*. La teología más adelante acabaría distinguiendo entre ser salvos y comportarse como salvos, entre la salvación ante Dios y la salvación entre las personas, entre la justificación y la santificación, etcétera. Para estos tres teólogos apostólicos, hallarse comprendido en los propósitos de Dios es equivalente a vivir en la luz. No hemos enfatizado esto en profundidad tanto como otras cuestiones, pero siempre está ahí.
- En estos tres autores hallamos algo como la noción que se tacharía más delante de «preexistencia». Se dice de diferentes maneras y con lenguaje completamente distinto. Juan habla acerca de la Palabra eterna; su énfasis recae en la identidad de esta Palabra en la eternidad. En I Juan no cita ni una vez el Antiguo Testamento. Hebreos, al contrario, tiene en los dos primeros capítulos toda una multitud de citas del Antiguo Testamento; su sentido es de que este Hijo ya estaba operando en la historia del Antiguo Testamento. En Colosenses tenemos una referencia, con otras palabras, al concepto de su presencia en la creación. Todo esto bien podría derivar de la frase «igualdad a Dios» en el pasaje de Filipenses que citamos antes, un pasaje que vimos que podría interpretarse con verosimilitud de diferentes maneras, entre ellas, una que incluye seguramente la idea de una dignidad divina anterior de algún tipo.

En otras palabras, estos tres autores se alejan de aquella interpretación mínima de lo que hizo Cristo, que, cuando se desarrolló el lenguaje técnico, vino a conocerse como adopcionismo. Es la idea de que Jesús se *transformó en* el Hijo o fue elevado a la posición de Hijo gracias a su obediencia. Esto es lo que se afirma en el sermón de Pedro en Pentecostés y se presupone en otros lugares, pero no pasa a la teología

sistemática. No se desarrolla en una doctrina completa de cómo un hombre que antes venía siendo sencillamente un hombre, pasó a ser algo más que un hombre por haber sido obediente. (La idea no es que desaparezca; sigue ahí como alternativa y será desarrollada posteriormente por Teodoto y por Pablo de Samosata.) Al contrario, viene a reforzarse progresivamente con ideas de preexistencia y condescendencia o vaciamiento de sí mismo, de «tomar sobre sí la forma de un siervo», no solamente en Filipenses 2 sino que también en Hebreos. Por decirlo de otra manera: el fenómeno de Jesucristo que cuenta la historia temprana es demasiado inexplicable, demasiado único (aunque decir que algo sea «demasiado único» es expresarse mal) para que pueda haber sido solamente un humano más, como otros desde el principio. La idea de que Jesús empezara la vida como otras personas no es suficiente para explicar lo que hizo. O, por plantearlo desde el lado del monoteísmo del cristianismo judío donde surgió la iglesia: la idea de un hombre que se transforma en Dios es inaceptable.

La única alternativa es que Dios tome la iniciativa y se haga un hombre entre los humanos. La forma de aseverar la noción de condescendencia divina con mayor claridad, es el concepto que hallamos en el evangelio de Juan, donde tenemos una entidad específica, que no es exactamente lo mismo que la plenitud del Padre, sino que de alguna manera existe independientemente de la encarnación, antes de la misma. Este concepto, que tiene raíces veterotestamentarias (que veremos más adelante) así como filosóficas griegas, es una forma de relacionar ambas esferas entre sí, sin abandonar una forma monoteísta de concebir a Dios; pero no hallamos ninguna curiosidad entre estos autores acerca de este *Logos* en sí mismo: qué es, qué estaba haciendo «la Palabra» antes de la creación o antes de la encarnación. Lo único que se consigue con esa palabra es identificar una presuposición. Antes de que pudiera haber la encarnación, ¿qué es lo que tiene que haber habido? Tiene que haber habido una voluntad de revelarse a sí mismo, que careciera de palabras y sin embargo portadora de significado.

Ahora regresamos al resumen de lo que hemos aprendido acerca del proceso teológico en la iglesia del Nuevo Testamento. Nuestro interés no ha sido desarrollar un resumen del pensamiento cristiano, ni de las cosas que es necesario que pensemos. Incluso cuando hemos hablado de contenido e hicimos pasar por nuestra mente las afirmaciones que dimanaron de la iglesia del Nuevo Testamento, nuestro interés no era llevar la cuenta de ese contenido con la finalidad de ajustar nuestro pensamiento. Nuestro interés ha sido observar cómo procedía la teología como manera de pensar: hacer teología como un proceso.

Así que, para resumir: ¿qué estaba haciendo la iglesia temprana? ¿Cómo discurría la iglesia temprana? La iglesia se agrupó alrededor de una serie de eventos —los eventos de Jesús— y les atribuyó significado. Confesó esos hechos como hechos de Dios; proclamó, confesó y se reconfirmó en ese significado. Vimos esto con la mayor claridad al seguir las pistas literarias sobre el bosquejo central del *kerygma*. Allí un grupo de personas informaron de eventos y se situaron en relación con esos eventos. A juzgar por la frecuencia con que esas cuestiones aparecieron en nuestra «cuadrícula», podemos afirmar que existieron, más o menos, tres grados en cuanto a centralidad, en la forma como se comunicaba esto:

- En primer lugar, la confesión más sucinta, «Cristo es Señor», se centraba en la afirmación de la resurrección. Esa resurrección, sin embargo, no era un evento encerrado en sí mismo. El Señorío de Cristo a la diestra del Padre —por recurrir a lenguaje posterior— no se afirma aisladamente. Viene vinculado a nuestra historia, que lo rodea, por decirlo de alguna manera, con un grado segundo de inmediatez.
- A este segundo nivel, se dice que nuestra historia es el cumplimiento del pasado, y que murió aquí mismo: «Vosotros lo matasteis, pero nosotros lo vimos resucitado». Este círculo entero de testigos crea un vínculo entre quien habla y los oyentes, y la propia historia. Vincula a quien habla, al decir: «Nosotros somos testigos». Vincula a los oyentes que se entienden interpelados a arrepentirse, y así esta afirmación medular viene vinculada con la historia entera de la iglesia y del mundo al que la iglesia habla.
- A un tercer grado de distancia del centro, con algo menor frecuencia, tenemos el nivel de algunas otras afirmaciones, como la condición de Hijo, ser hijo de David, las obras poderosas, y el desarrollo del significado de la muerte de Cristo: «Murió para salvarnos de nuestros pecados». Estas afirmaciones que aparecen una o dos veces encajan, pero no reiteradamente, y sin particular énfasis cuando vimos los distintos sermones.

¿Qué nos dice, al llegar a esta conclusión, el hecho de que la iglesia temprana se agrupara en torno a eventos? Nos sugiere que no existe ninguna distinción radical entre los eventos y su significado, ninguna distinción metafísica que podamos seguir trazando los modernos hoy día. Las gentes de la antigüedad también podrían haberlas trazado. Por un lado, los eventos son lo que son. Son los hechos; han envejecido y muerto y los tratamos de manera objetiva. Luego tenemos el ámbito del significado: cómo reaccionamos ante los hechos. En muchos aspectos de nuestras vidas procuramos distinguir claramente entre una cosa y la otra. Intentamos separar el significado de los eventos. Ahora observamos que esa separación es precisamente lo que no hizo la iglesia del Nuevo Testamento. No sólo que no lo hizo, no

sólo que no quiso hacerlo, sino que no pudo concebir ninguna manera de hacerlo. Si las cosas sucedieron tal cual las cuentan los testigos, entonces es obligado creerlas. Es fácil decir: «Testigo soy. Si las cosas son como yo las estoy contando, entonces tú deberías responder». Esta no es una postura apologista en el sentido técnico de la palabra. El «apologeta» es la persona que opera con la presuposición de que el oyente no está convencido. Entonces él o ella hace frente al hecho de que el o la oyente no está convencido, con sus dudas e incredulidad. Es necesario presentar pruebas. Así funciona el procedimiento apologista, el proceso de aceptar la necesidad del oyente de considerar pruebas para poder aceptar algo que él o ella no acepta. El alegato de la iglesia del Nuevo Testamento —«Nosotros somos testigos de estas cosas»— y el llamamiento al que oye —«Tienes que arrepentirte»— indica que esta distinción entre significado y evento (como algo objetivo y real) es falsa.

¿Cuáles son estos eventos cuyo significado se proclama por el propio hecho de haber sucedido? Son la obra de Jesucristo. Hemos observado esto desde el principio y a estas alturas podemos seguir diciéndolo. No existe una doctrina independiente del Padre o del Espíritu. No lo hemos estudiado detenidamente, pero se podría. Los credos más tempranos de la iglesia fueron afirmaciones sencillas acerca de Jesús. No hay afirmaciones independientes acerca del Padre o del Espíritu. Se podía hacer afirmaciones acerca del Padre, de que es el Padre de Jesús y que levantó a Jesús de la muerte. Las primeras afirmaciones que se pudieron hacer acerca del Espíritu son de que es el Espíritu de Jesús o que el Espíritu pudo ser derramado por Jesús; pero esas afirmaciones no resultaron necesarias.

El resto de la vida de la iglesia temprana se encuentra en continuidad con esta historia de Jesús. No vuelve a empezar desde algún otro punto sino que continúa desde aquí. La definición del apóstol es de ser alguien que está en continuidad con esa historia. El primer capítulo de Hechos cuenta que la iglesia trató con el hecho de que Judas ya no figuraba en sus filas y explicitó los requisitos de quien lo fuera a sustituir. Que sea «uno de los hombres que nos han acompañado desde el principio, desde el bautismo de Juan hasta el día cuando [Jesús] fue recibido arriba» (Hechos 1,21-22). Así que la iglesia se agrupó alrededor de los que podían establecer esa continuidad entre el ministerio terrenal de Jesús y la resurrección.

Otro elemento de esta continuidad es, por supuesto, la colección de las declaraciones de Jesús. Observamos, muy brevemente, cómo Pablo comenta estas declaraciones. Podríamos estudiar, con mucho mayor detalle, la proporción del Nuevo Testamento que tomó forma en torno a la memoria de los actos de Jesús, para constituir al fin los libros de los evangelios.

Hemos observado diferentes niveles de sofisticación, donde lo que al principio podríamos describir como «la iglesia primitiva» (donde la palabra

«primitiva» no viene a indicar «tosca» sino sencillamente «temprana»). Aquí nos cruzamos con solamente la resurrección como base para el Señorío de Cristo, el testimonio de que el Antiguo Testamento se cumple en él, que se avecina un juicio, y que hemos sido llamados a una vida sobria, sufriente y obediente. Esta es la teología de la iglesia del Nuevo Testamento en el siglo I. Es solamente sobre los hombros de esta iglesia que podemos encontrar, a la postre, otra cosa que empieza a tomar forma y que podemos calificar como una teología más «sistemática», más «consciente de sí misma», o más «abstracta» en Pablo, Hebreos y Juan.

Al repasar todo esto, pensemos acerca de la forma sociocultural que adoptó el pensamiento teológico de la iglesia temprana del Nuevo Testamento. En primer lugar, en cuanto a los materiales para el pensamiento teológico, ¿de dónde sacaron su lenguaje? Lo sacaron del sermón esencial que repetían una y otra vez. Quien fuera cristiano entonces, era alguien que había oído esa historia y la había aceptado. Pero también existió una cantidad notable de liturgia, de la que sabemos menos. Sólo hallamos fragmentos y secciones de ese material, cuando se citaba. Muchas veces es bastante menos que eso. Muchas veces lo que hace falta es que el erudito o la erudita siga su intuición hasta discernir que en determinado lugar, el apóstol probablemente estaba citando un himno o una oración. Por último hubo mucha comunicación oral, no escrita —probablemente muy fragmentada en los días más tempranos pero cada vez más organizada según fue pasando el tiempo— de los recuerdos acerca de Jesús, la enseñanza de Jesús, las historias acerca de Jesús.

¿Qué necesidad había de hacer teología? ¿De dónde viene el cometido del proceso teológico? Tenía que haber teología porque había acción en la iglesia, y porque existía el peligro de doctrinas falsas, desequilibradas o impropias. Así es como leemos en I Juan 4,1, la advertencia a «poner a prueba los espíritus». Esta advertencia es significativa por dos motivos. Dice en primer lugar que los espíritus están hablando. No hay ninguna expectativa de que la revelación se haya detenido, que lo único que nos queda ya es anotar por escrito las cosas que sabemos y ya está, como que tenemos nuestra Biblia y ya no deberíamos necesitar seguir escuchando a partir de ahora. No es eso lo que dice. Al contrario, siempre habrá espíritus que hablan, pero ese hablar ha de ponerse a prueba porque algunos espíritus son de Dios y otros no. Así que tenemos el cometido de poner a prueba. Esto es lo que tenemos también en I Corintios 12.

En segundo lugar, tenemos el cometido de transmitir la memoria de la iglesia como comunidad humana. Las personas en una comunidad tienen una memoria, una identidad, que consiste en aquello que conocen en común. Si las personas no conocen nada en común no son una comunidad; por consiguiente, es necesario que haya un proceso de enseñanza para transmitir

las memorias de la comunidad. Esto no es lo mismo que poner a prueba. Esto es aplicable en particular a los miembros nuevos. ¿Qué es lo que creemos? ¿Cuál es la historia que recordamos? No es solamente la narración acerca de Jesús; es también la manera de entender el Antiguo Testamento. Vemos en Hechos que leer el Antiguo Testamento es una parte importante de lo que hacían los cristianos cuando se reunían.

Pero para poder poner a prueba, como procedimiento para evitar caer en infidelidad y para poder transmitir el conocimiento de la fe a una generación nueva de creyentes o a las personas que se van integrando rápidamente a una iglesia en expansión, hace falta más que repetir de memoria. Hace falta más que solamente reproducir verbalmente lo que se ha oído. Si uno es responsable de impartir el catecismo, de enseñar la esencia de la fe a creyentes nuevos, tiene que decidir qué es lo que va a enseñar primero, qué viene en segundo y tercer lugar, y cuál es la instrucción que impartirá si no dispone de mucho tiempo. Tiene que preguntarse qué es lo que enseñará si la persona que recibe instrucción no manifiesta mucha capacidad de aprender. Tiene que preguntarse cuáles elementos de la instrucción son indispensables antes del bautismo. Por consiguiente hay que ponerse a considerar las prioridades. También tiene que interesarse uno en presentar un mensaje coherente, considerar cómo encajan unas cosas con otras, qué cosas concuerdan, qué se ajusta a un patrón reiterado, de manera que se pueda enseñar más fácilmente. En todo esto vemos, por consiguiente, el desarrollo de un cometido a pensar teológicamente.

La reflexión teológica se produjo en una gran diversidad de formas sociológicas. Cuando leemos el Nuevo Testamento hallamos referencias a un número considerable de ministerios. La palabra tal vez nos comunique hoy algo un poco más rígido y formal que lo que había entonces; en cualquier caso, existen también otros términos que siguen en uso, para las funciones comunicadoras. Está el *apóstol*, con la autoridad que le confiere ser un testigo autorizado para interpretar a Jesús. La forma que el o la apóstol autentifica su apostolado es por haber sido testigo de los eventos que interpreta. No sabemos si hacía falta algo más que eso, pero eso por lo menos era necesario para ser apóstol.

Después está el *profeta*. El profeta o la profetisa también era un comunicador. La palabra se refiere sencillamente a la persona que levanta la voz para hablar. Por cuanto había profetas en el Antiguo Testamento, todo el mundo sabía lo que significa ser un profeta. El concepto estaba bien firme en la mente de la gente, y la función de profecía continuó en el Nuevo Testamento. Vemos rastros de ello en Hechos y también en los escritos de Pablo.

Por lo menos hasta cierto punto, la forma como se entiende la profecía en el Nuevo Testamento funciona con reglas de juego cuyo trasfondo viene de la descripción veterotestamentaria de ese ministerio, según viene en Deutero-



nomio 13, Deuteronomio 18 y Jeremías 26-29. La profecía seguirá siendo necesaria, así que será necesario ejercer el ministerio de profeta. La autenticidad de la profecía requiere verificación; no se acepta a ciegas. Parte de la verificación guarda relación con los actos pasados de Dios y las Escrituras anteriores, así como con la experiencia presente. La comunidad, además, participa toda en el proceso de autenticación (v. gr. Jer 26,16-19). Todos estos son precursores de la forma neotestamentaria de entenderlo.

Luego está también el *anciano* y el *anciano maestro*. Anciano significa algo más que «maestro». Es también la función de supervisar la vida de un grupo, la función de moderador o consejero. Las palabras «anciano», «pastor» y «obispo» parecen referirse a las mismas personas. Eran ancianos en el sentido del «papel» desempeñado; reconocidos por su edad y experiencia. Eran obispos en la función de supervisión. También se referían a ellos a veces como pastores, una expresión metafórica que venía a expresar esa misma función. Pero algunos de los ancianos eran maestros y otros no. Los que eran maestros tenían un tipo de responsabilidad institucionalizada para corregir la doctrina. De manera que había ciertas personas que tenían asignada la labor teológica.

Naturalmente, toda esta comunicación tenía cierta forma social en las reuniones. Había lo que en el lenguaje moderno describiríamos como «reuniones de alabanza»: celebración, adoración, alabanza, himnos. Había también reuniones de catequesis, para aprender, para enseñar; una cierta función de escuela. No sabemos mucho acerca de cómo sucedía esto, pero tiene que haber sucedido, porque los cristianos tenían que aprender lo que era necesario saber para ser aceptados como miembros. Algo de esto aprendían al observar los cultos de adoración. Otras cosas tienen que haberlas estudiado de manera más formal. Tenemos indicado en los textos, que Pablo pasaba una parte importante de su tiempo instruyendo a la gente lo que era necesario que supieran. Es probable que pasaran la mayor parte del tiempo en grupos muy pequeños. El proceso entero de culto congregacional se producía habitualmente en grupos pequeños en casas que habían sido construidas para otros fines.

Tenemos en Hechos 18,24-28, un botón de muestra del proceso teológico:

Un judío llamado Apolos, natural de Alejandría, llegó a Éfeso. Era un hombre elocuente, bien versado en las escrituras. Había recibido instrucción en el camino del Señor, y por ser ferviente de espíritu, hablaba y enseñaba puntillosamente acerca de Jesús, aunque solamente conocía el bautismo de Juan. Empezó a hablar desinhibidamente en la sinagoga, pero cuando lo oyeron Priscila y Aquila, se lo llevaron aparte y le explicaron el camino de Dios con mayor exactitud. Como quería cruzar a Acaya los hermanos le animaron, y escribieron a los discípulos que le recibieran. Cuando llegó, asistió mucho a los que por la gracia habían creído, por

cuanto rebatía enérgicamente a los judíos en público, mostrando por las escrituras que el Cristo era Jesús.

Aquí se describen juntas muchas clases de «teología». Apolos está versado en las Escrituras: *había recibido instrucción* en el camino del Señor, de tal suerte que «hablaba y enseñaba puntillosamente acerca de Jesús, aunque solamente conocía el bautismo de Juan». Le *corrigieron* y *brindaron* información más exacta Priscila y Aquila. *Rebatía* a los judíos en público. Todos estos verbos describen procesos propios de la teología.

Así que hallamos una gran diversidad de personas que teologizan: los apóstoles, los profetas, y los ancianos maestros. Hallamos una diversidad de formas sociales: el culto formal, las conversaciones catequéticas, y el debate en público. Hallamos varios tipos diferentes de información escrita: cartas escritas a una iglesia en particular, las cartas generales escritas para todos los cristianos en determinada región, y una carta que en el fondo ni siquiera es de verdad una carta de nadie a nadie en particular sino un ensayo, un tratado.

¿Cuáles fueron los desafíos que provocaron este proceso teológico?<sup>6</sup> La iglesia se encontraba en un contexto misionero en un mundo pagano. ¿Qué es lo que había que decir para dirigirse a este mundo pagano? La forma pagana de entender el mundo, y las religiones paganas, se interesaban en la «ontología», que responde a dos preguntas. La primera era la del origen. ¿De dónde venía el mundo? ¿Quién lo hizo? De manera que la mitología pagana contaba historias acerca de cómo es que el mundo llegó a existir. El otro aspecto del paganismo era el misticismo, especialmente las religiones de misterio. Las personas necesitan experiencias religiosas para traspasar más allá de la superficie de las cosas, más allá de las apariencias, a la *esencia* de las cosas; así que no estamos hablando solamente de religiones, sino de la esencia del mundo tal cual de verdad es. La reacción cristiana a esto fue, primero, como hizo Pablo en Listra y Atenas, hacer declaraciones sobre la creación, la providencia, y acerca del Dios que se encuentra en el origen de las cosas. «El Dios creador desconocido se dio a conocer en Jesucristo». Los primeros predicadores lo expresaban así. El Dios que hizo la tierra y nos dio un lugar donde vivir, ha hablado ahora por el Hijo, o ha prometido ahora juzgar el mundo por medio de un hombre que Dios acreditó al levantarlo de entre los muertos. Para cuando llegamos a Juan I, Hebreos I y Colosenses I, se dice más. Ya no solamente que el Dios que hizo la creación ha acreditado a Cristo como aquel que viene para juzgar, y lo ha resucitado. Ahora tenemos la afirmación de preexistencia, de tal suerte que la creación ya no es algo que

---

<sup>6</sup> Nota editorial: En este lugar, el manuscrito de Yoder pone: «Debemos tomar un paso atrás para un esfuerzo más general de comprender algo del desafío en el que se adentraba la iglesia».

hace Dios el Padre, mientras que el Hijo hace otra cosa; sino que la Palabra o el Hijo se ha implicado en la propia creación también.

Cuando Juan I, Hebreos I y Colosenses I dicen que la Palabra o el Hijo se involucró en la creación, ¿es ésta una afirmación sobre cosmología? ¿Es un elemento de información divinamente revelada que no conoceríamos si no se hubiera escrito, pero ahora sabemos que el Hijo estuvo ahí cuando la creación? ¿Es un elemento de información válida en sí misma, o era más bien una forma normal de expresar el choque entre el mensaje de Jesús y la idea pagana del mundo? La idea pagana del mundo se centraba en un interés especulativo en los orígenes, y en Juan I, Hebreos I y Colosenses I, el predicador dice que Jesús es anterior a todo eso. La idea pagana del mundo está interesada en percibir la realidad detrás de lo visible; especialmente en Colosenses, el apóstol dice que los seres invisibles existen en sujeción a Cristo. Por consiguiente, por lo menos en el sentido inmediato de la experiencia misionera de la iglesia, estas afirmaciones de preexistencia y creación no se brindan como información nueva, revelada por lo que vale en sí misma, sino que son la manera normal, apropiada, misionera, de proclamar la prioridad de Cristo por encima de las inquietudes de las creencias paganas.

Ese es un aspecto: la proclamación misional al mundo pagano que da por sentado que la creación es la realidad última, y quiere que Jesús encaje *dentro* de esa realidad. Los apóstoles dicen: «No. Para nosotros, Jesús está *por encima* de esa realidad».

El otro aspecto del contexto misional es la comunidad judía, que proclamaba un Dios por encima de la creación y un Dios que opera en la historia, pero negaba a Jesús un lugar supremo en esta historia. Dentro de los límites establecidos por la ley de Moisés como ellos la entendían, la mente judía no mesiánica quería establecer los parámetros de la validez de lo que ha obtenido Jesús. «De acuerdo. Lo aceptaremos —dirían estas personas— como un gran rabino, tal vez hasta como Mesías en cierto sentido. Quizá hasta podamos aceptar la idea de que haya resucitado. Sin embargo sigue siendo necesario cumplir la ley, sigue haciendo falta ser unos judíos buenos, que cumplen los mandamientos dentro de los términos de la legislación que siempre ha orientado sus vidas». Y así esta clase de persona ponía límites a la acción de Dios en la historia. Querían someter a Dios a las reglas del sistema cultural del judaísmo. Frente a esta tentación o esta clase de oposición, los apóstoles objetan: «No. Cristo ha cumplido la expectativa del antiguo monoteísmo que dice que sólo hay un único Dios, y ha revelado en su propia persona la obra de Dios en nuestra era». Así, además de una doctrina de preexistencia que eleva a Cristo por encima del culto pagano de la creación, también tenemos que tener una doctrina de cumplimiento, que eleva a Cristo por encima de la historia del Antiguo Testamento; y esto es lo que tenemos en Hebreos y Pablo, presente en el propio esquema de la presentación. Lo

tenemos en Juan de otra forma, en los debates entre Jesús y «los judíos» durante su ministerio terrenal, que es uno de los temas principales del evangelio de Juan, mucho más que los otros evangelios.

Hay otra forma de la idea pagana del mundo (o tal vez sólo sea una formulación refinada de la misma) conocida generalmente como gnosticismo. Esta es la glorificación religiosa, o bien filosófica, del conocimiento. Es lo que significa *gnosís*: conocimiento. Los gnósticos tenían un sistema místico, muy intelectual aunque no puramente parco y racionalista, compuesto de una serie de cogniciones por las cuales aspiraban a salvar a la gente de su ignorancia. El quid de la cuestión se encontraba en el punto de la diferencia entre la materia y la mente. La realidad última no es materia sino mente. No es temporal sino eterna. Ningún evento temporal en el mundo material, ninguna persona, puede contener la realidad última. Era necesario negar el carácter supremo de Jesús, no porque conociéramos de verdad nada que sea más supremo que él, sino precisamente porque no, por cuanto él existió dentro del tiempo, en un lugar particular, y por consiguiente no puede ser universal.

Esta devaluación gnóstica de lo material y temporal aparece por todo el Nuevo Testamento. Es a ella que responde I Juan 4, cuando dice que Jesús vino en la carne; I Juan I responde así: Lo palpamos, lo escuchamos, lo vimos; este es nuestro testimonio. El anticristo es la persona que niega esto. Hebreos responde con su énfasis firme en aprender obediencia por medio de los padecimientos.

En Colosenses y Efesios, el autor recurre a lenguaje gnóstico. Hay aquí muchas frases favoritas de los gnósticos: el Dios invisible, tronos y dominios y principados y autoridades, lo que está en la tierra y lo que está en el cielo. Son términos típicos del gnosticismo. Colosenses emplea el lenguaje del gnosticismo para dar especial énfasis a la cuestión de la encarnación; por ejemplo en Colosenses 2,9: «En él habita corporalmente la entera plenitud de la deidad». Pablo también desvía la atención del conocimiento como bien en sí mismo —experimentar visiones, conocer— para fijarse en esa forma particular de conocimiento que desemboca en obediencia, especialmente en 1,15-20. Los gnósticos querían dedicarse a la interacción invisible y misteriosa entre la mente y la materia: la realidad se encuentra del lado de *la mente*. Pero Pablo vincula la realidad a si las personas resultan ser obedientes, si vivirán ahora una vida nueva. Entonces Colosenses 2,18 rechaza la pura especulación: «Que nadie os descalifique [...] posicionándose sobre visiones, hinchado sin motivos por su mente sensual». Colosenses 2,21 rechaza el ascetismo: hay quien dice: «No palpés. No saborees. No toques». La disciplina ascética también era típica en la doctrina gnóstica. Toda esta argumentación recurre a lo que venimos llamando «la lógica de solidaridad», como en 2,19: «asiéndose a la Cabeza, de quien el cuerpo entero, nutrido y

unido por sus articulaciones y ligamentos, crece con un crecimiento que viene de Dios». También lo vemos en 3,1: «Entonces, si habéis resucitado con Cristo, procurad las cosas que son de arriba».

Así que vemos en Colosenses, Hebreos y Juan, dos afirmaciones de gran calado, que podemos identificar mediante los términos técnicos *preexistencia* y *encarnación*. Aparecen con palabras diferentes en mundos diferentes. En estos tres teólogos surgen como una extensión de la proclamación original, para responder al reto nuevo. La proclamación original era: «Esta es nuestra historia, somos testigos, os instamos arrepentiros, nuestra vida halla sentido en él». Ahora esa proclamación más amplia se extiende con la declaración de preexistencia, que la eleva por encima de las religiones paganas; se extiende con la declaración de cumplimiento, que la eleva por encima de la religión judía a la defensiva; y se extiende con la declaración de encarnación, que rompe con el concepto gnóstico de que lo único digno de Dios es lo que opera fuera de lo material.

Hemos tomado nota ahora de cierto número de alegatos centrales de los teólogos del Nuevo Testamento, pero quedan algunas cosas que no hemos dicho. Aquí procuraremos resumirlo en tres puntos, citando los escritos de Vincent Taylor sobre la cristología del Nuevo Testamento<sup>7</sup>.

- No hay allí ningún análisis detallado, nos informa Taylor, de la conexión entre la persona de Cristo y su obra. Se dice que él es Señor, y se dice que murió por nuestros pecados, pero ¿cuál es la relación entre estas dos afirmaciones? Se dice que tuvo que padecer, pero no se explica por qué tuvo que padecer. Pone que es el Hijo de Dios, pero no explica por qué aquel que padeció tenía que ser el Hijo de Dios. Salvo unas pocas excepciones en Hebreos, el acento cae en su triunfo más que en su muerte. La idea de muerte «por el pecado», de muerte que fuera redentora, estaba tan difundida en la cultura de aquella era, que no suponía un problema a tratar en la primera generación. Hay quien opina que la idea de muerte por el pecado llegó al Nuevo Testamento desde el paganismo: Jesús no pensaba así —dicen—, aunque los apóstoles sí. La heredaron de su trasfondo pagano y se sintieron obligados a añadirla.

La realidad es probablemente al revés. Es por su fe que hablaban del padecimiento redentor y de la muerte redentora, pero la iglesia del Nuevo Testamento no vio ninguna necesidad de darse prisa a considerar por qué su muerte resultaba ser salvadora, por qué su muerte fue «por el pecado». El Nuevo Testamento deja clara cuál fue su motivación: su obediencia. Pero esto no es responder a la pregunta: «¿Por qué tuvo que

---

<sup>7</sup> Vincent Taylor, *The Names of Jesus* (New York: St. Martin's, 1953); ídem, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (London: Macmillan, 1958).

morir el Hijo de Dios?» Esta es la pregunta que tratará más adelante la doctrina de la reconciliación. Son temas que no se trataron de forma clara o consciente en la iglesia temprana. Acaso sea mejor así: ya veremos los problemas que suscita más adelante cuando es el tema que se procura abordar.

- Otro problema que Taylor nos informa que no se resolvió, es uno que abordaremos en nuestra próxima historia, a saber, lo que se vino en llamar la Trinidad. La iglesia hace alegatos muy elevados acerca de Jesús. Lo llaman Hijo de Dios, Palabra eterna, la misma imagen de la deidad; y sin embargo todos ellos son buenos judíos, monoteístas fieles, contrarios a la idolatría. ¿Cómo es posible alegar estas cosas tan elevadas acerca de Jesús y seguir siendo monoteístas? Sus adversarios advertían fácilmente que estas declaraciones acerca de Cristo ofendían la noción de monoteísmo. Esto ya sucede con los evangelios cuando Jesús alega perdonar, o cuando Jesús alega tener autoridad moral al decir: «pero yo os digo...». Había judíos inteligentes y perspicaces que sabían que esto ofendía, que no encajaba dentro del monoteísmo judío. Los cristianos tempranos eran igual de judíos, igual de monoteístas. Cuando se cruzaban con la idolatría pagana y el politeísmo sentían el mismo escándalo; y sin embargo no parecen haber tenido problemas para decir cosas muy majestuosas acerca de Jesús, dándole el título de Cristo, hablando de que juzgaría a toda la humanidad, adorándolo. Más adelante la iglesia tendría que hallar un encaje para estas dos cosas —los alegatos tan elevados sobre Cristo, y el monoteísmo— y no sería fácil.
- Hay otra cuestión que no podremos abordar en este momento, pero al menos dejemos constancia del hecho de que no podemos tratarlo aquí. Jesús es un ser humano como otros, eso está claro; sin embargo es a la vez más que los demás humanos. ¿Cómo conectar esas dos afirmaciones? Especialmente después de lo que hemos dicho sobre preexistencia, ¿qué puede significar la vinculación entre estas dos afirmaciones, en relación con la existencia única de un hombre en el tiempo? Parte de la respuesta se da en los términos de la autolimitación: se vació, se humilló a sí mismo, aprendió servidumbre, aprendió obediencia. Esa es humanidad de verdad, en efecto, pero con ello solamente agudizamos el problema. Cuanto más humana su humanidad, es decir, cuanto más auténtica su experiencia de hacerse humano, tantos mayores son los problemas que tenemos para relacionar esto con lo que fuera que sea que es más que los demás. Más adelante esto se conocería como el problema de «las dos naturalezas».

Tal vez podamos intentar la elaboración esquemática de algo de lo que vemos de los desarrollos en la afirmación cristológica. No es desarrollo en el

sentido de que se pase a decir algo que no se creía con anterioridad, sino en el sentido de decir más que lo que se venía diciendo con claridad.

En Hechos 2, la predicación inicial es sencillamente: «Vosotros lo matasteis; Dios lo resucitó». Dos afirmaciones, dos movimientos. El primero es la vida que termina porque vosotros lo matasteis, el segundo es la resurrección. Para cuando el himno de Filipenses 2, hay más que esto. Tenemos, en primer lugar, «se vació». El vaciamiento es una afirmación general que se hace, podríamos decir, antes del ministerio. *Kénosis* es el término que encontramos que se usaba en un sentido técnico. Después viene su servidumbre hasta la muerte dentro de su existencia humana. A continuación la resurrección no se nombra expresamente, aunque de alguna manera se presupone o se da por sentada. Después de la resurrección viene: «Dios lo ha exaltado y le ha dado un nombre que un día confesará toda lengua» (véase Fil 2,9-11). A lo lejos en el futuro está la promesa de otra ascensión, que es como esta glorificación pero mayor, por cuanto en su presente glorificación Dios lo ha resucitado y en la futura, toda lengua confesará. Es decir que habrá también algún tipo de período intermedio de vida indeterminada (esto se da por sentado, aunque no se diga expresamente).

La historia se desarrolla más todavía con el concepto de la participación del *Logos* como Hijo antes de todo: Allá cuando la creación, hay la acción de Dios por medio de Este que después vino. Entre medias está el período de la historia del Antiguo Testamento, acerca de lo cual no hemos dicho mucho. De alguna manera declaramos que existe un camino desde allí hasta aquí, y entonces declaramos que él vendrá para juzgar, y entonces estamos declarando su Señorío presente. Así que podemos ver que lo que empezó como una afirmación sobre solo un punto, ha pasado a ser una manera de entender la historia entera. En esta visión de la historia hay altibajos, que dan su sentido al transcurrir de la vida de la iglesia: un arraigo en el pasado, presente y futuro, que es muy diferente de la religión gnóstica. Esto da al pensamiento su carácter hasta el presente reciente.

Pero la atención que presta Dios a la línea de tiempo que transcurre desde el bautismo de Jesús hasta su ascensión, nos trae otra serie de problemas. Con esto daremos fin a nuestro análisis de la experiencia del Nuevo Testamento, para mirar bastante más adelante.

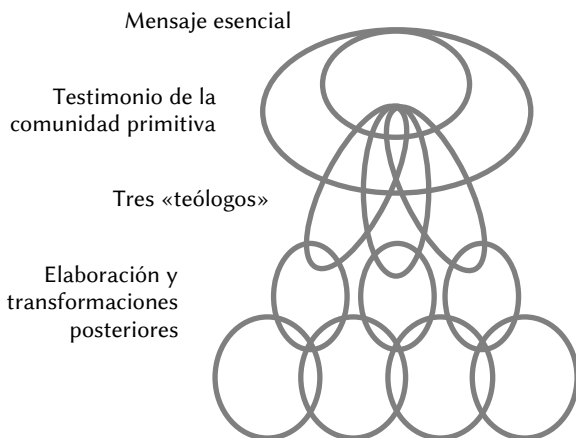
Hemos visto movimiento o crecimiento real. Hemos visto el *kerygma* esencial, que era sencillo. Después tenemos una expansión para constituir la «teología primitiva» de la iglesia, que incluye el *kerygma*, empieza allí, pero que dice muchas cosas adicionales acerca de los diferentes títulos de Jesús, las historias de los evangelios, su obediencia, y el hecho de que él es el Cristo. En tercer lugar, hallamos los tres «teólogos» —arraigados los tres en la iglesia temprana, pero que hablan cada cual con su propio lenguaje, dirigiéndose a lectores diferentes— que dicen muchas de las mismas cosas, o por lo menos

equivalentes, más allá del lenguaje primitivo. Y posteriormente, por supuesto, seguimos avanzando; y la vida sigue arrancando desde ahí en una expansión en círculos concéntricos que se van ampliando en cada generación.

Pero ¿cómo vamos a saber si esto es verdad? ¿Cómo podemos verificar el pensamiento de estas personas? Hasta este punto seguía habiendo apóstoles, así que podíamos sencillamente confiar en ellos; pero hemos comprendido que el proceso teológico va a tener continuidad. ¿Y qué es lo que haremos de aquí en adelante para saber si algo es verdad? Hay diferentes tipos de lógica que podemos emplear.

- Podemos recurrir a una posición que se podría identificar como pluralismo ecuménico. Aquí diríamos que todo el mundo está en lo cierto. Con tal de que se conserve algún tipo de conexión con donde empezó todo —sea cual sea la conexión, sin importar el ramal que se escoja—se sigue perteneciendo al movimiento; todo el mundo «pertenece». Hay que seguir avanzando, se deja atrás el cascarón, y donde sea que vayas a parar no importa. ¡Eso no va a servirnos! Fracasa porque estas personas, conforme se van distanciando cada vez más entre sí, ya no están diciendo lo mismo. Ya no es posible reconciliarlos entre sí tan fácilmente como sucedía con sus predecesores. Es importante, como hemos visto en Pablo y en Juan, que haya un poner a prueba; tiene que existir un proceso de verificación. Hay que poder constatar si lo que estamos diciendo cuadra con Cristo. De lo contrario, si cualquier cosa es verdad, entonces la palabra «verdad» ha dejado de tener sentido.

### CRECIMIENTO EN SUSTANCIA TEOLÓGICA





- Una alternativa es decir que solamente lo original es verdad. Pero ¿qué es lo original? Para llegar a la afirmación del «kerygma» tuvimos que recurrir al análisis literario. Pero ¿y si no lo hemos hecho bien? Quién sabe si nos hemos saltado algo o si hemos añadido algo; así que no podemos saber a ciencia cierta cuál era la posición original. Y aunque la conociéramos, el Nuevo Testamento ya nos lleva más allá de eso<sup>8</sup>. ¿Es el Nuevo Testamento, entonces, la medida justa de avance, pero a partir de ahí hay que detenerse? Esta posición su conoce a veces como *fundamentalismo*. Hasta aquí y nada más. ¿Pero cómo sabemos exactamente dónde detenernos? (Veremos en breve el problema del canon.) ¿Realmente no puede haber nada más que eso? Sin embargo cuando vemos la teología del fundamentalista, hallamos que él o ella sostiene con mucho énfasis algunas ideas que solamente se desarrollaron en el siglo XI o incluso en el siglo XVI o el siglo XVIII. Realmente no es posible detenerse con el Nuevo Testamento, por cuanto ya no estamos hablando griego y viviendo en Palestina.
- ¿Podría haber otra manera de formular la cuestión? ¿Podría encontrarse la verdad acaso en el reconocimiento de las diferencias? ¿Es posible tomar estos tres «teólogos» y ver lo que tienen en común? Descubrimos que los tres hablan de solidaridad. Descubrimos que los tres hablan de preexistencia. Descubrimos que los tres hablan de encarnación. Bueno, digamos que cualquier cosa donde coincidieron estos tres autores está bien. ¿Podría valernos eso?
- O quizá vayamos a tener que concluir que no existe ninguna respuesta única frente al dilema: «¿La verdad es inmutable, o puede variar?» Tener que escoger entre ambas cosas es algo a que nos obliga una forma estática de entender la iglesia y la verdad. La «ortodoxia» (una palabra con múltiples significados) considera que negarse a cambiar es posible y bueno. El «liberalismo» considera que el cambio es inevitable y bueno. Pero yo quisiera sugerir que se equivocan ambos. El cambio es inevitable, de manera que la ortodoxia se equivoca. Pero el cambio no es siempre para bien, de manera que la posición liberal es cuestionable. El cambio no es siempre en una misma dirección clara, hacia delante, como tiende a pensar el liberal. Así que tenemos que preguntar —caso por caso, punto por punto— qué cambio es fiel. El cambio no es siempre fiel. El cambio no es tampoco siempre infiel. Entonces tenemos que juzgar. ¿Y cómo hacemos eso? Si lo que hay entre manos es una traducción exacta del hebreo o el arameo o el griego, recurrimos a un diccionario. Pero si lo que hay entre manos es un desafío y cómo res-

---

<sup>8</sup> Nota editorial: A estas alturas del manuscrito, el texto de Yoder pone: «Entonces ¿cuál es la posición original? ¡El Nuevo Testamento ya nos lleva más allá!»

ponder —una cuestión suscitada por el gnosticismo o suscitada por el judaísmo, y cuál será la respuesta de la persona pensante a esa cuestión— entonces podemos medirla y evaluarla, podemos poner a prueba su verdad solamente dentro de la situación.

¿Cómo se pregunta si el cambio es fiel? Hay que estar ahí. Hay que adentrarse al proceso en la vida de la comunidad, en esa cultura y en ese idioma, para preguntar: «¿La persona que respondió entendió correctamente la cuestión planteada? ¿Respondió a la pregunta de tal manera que fue un fiel reflejo de Jesús?» Esa es la labor teológica. En la iglesia del Nuevo Testamento, esto es lo que estaban haciendo Juan, Pablo y la autora o autor de Hebreos. Seguirá siendo el cometido nuestro. Esto es lo que supone pertenecer a una comunidad que, habiendo avanzado muy lejos en el camino desde los tiempos apostólicos, sigue respondiendo a preguntas nuevas, construyendo un puente entre esa pregunta y la tradición. ¿Cómo preguntamos si es que han construido rectamente esos puentes? ¿Es una respuesta que habla a esta era presente, desde esta base? Eso será lo que veremos preguntarse la iglesia en todo tipo de tiempo, lugar y manera.

#### ANOTACIÓN FINAL: LA CRISTOLOGÍA DE LOS EVANGELISTAS

Nuestro bosquejo hasta aquí se ha construido siguiendo la estructura curricular conocida a veces como *block-gap*, lo contrario de un sondeo completo. Hemos seleccionado de la historia del crecimiento del pensamiento de los cristianos tempranos, aquellos elementos que calculábamos que mejor ilustrarían ciertos puntos. Ahora procedemos no a completar todos los espacios que han quedado en blanco, pero sí a identificar una dimensión importante adicional de nuestra historia que habíamos pasado por alto para nuestros fines de sencillez, en nuestra primera aproximación a los materiales de los evangelios.

El primer capítulo de nuestro retrato inductivo del pensamiento cristológico se centró en títulos. Era justo que escogiéramos títulos específicos porque son más sólidos y es menos fácil que sufran transformación en el transcurso de su transmisión, que algunas otras variedades de forma literaria. A pesar de todo, no existe tal cosa como un vocabulario del evangelio en forma bruta. No podemos evitar la importancia del hecho de que la literatura de los evangelios tal como la tenemos, es el producto de un desarrollo a lo largo de un período de tiempo.

1. Antes que nada estaban los propios eventos del ministerio terrenal de Jesús. Ya desde que sucedían, estos eventos se experimentaron, describieron y volvieron a contar pasando por el filtro de un vocabulario arameo no crítico.

2. Sin ninguna interrupción, la comunidad cristiana creyente creció pasando por numerosas transiciones y crisis. En cada una de ellas, les acompañaron sus recuerdos de las palabras y obras de Jesús y ellos volvían a contar estas historias; primero por el deseo sencillo de no olvidarlas, pero también porque seguían arrojando luz sobre la fidelidad de la comunidad. La luz que arrojaban tendía a echar su propio reflejo sobre el texto; es decir, un texto se volvía a contar de tal manera que su relevancia para la cuestión contemporánea pudiera quedar especialmente clara.
3. Ninguna comunidad local contaba entre sus miembros con todas las personas que guardaban en su memoria todos los relatos existentes de las palabras y los actos de Jesús. Así, conforme la iglesia creció y se dispersó, cada comunidad local acabó con su propia colección ligeramente diferente de historias y recuerdos. Algunas se olvidaron. Algunas se combinaron o expandieron, frecuentemente se clarificaron y aplicaron (especialmente, en la primera generación, bajo la supervisión de apóstoles que podían confirmar la fidelidad de cierto acomodo a un lugar nuevo o una cuestión nueva).
4. A veces, por el camino, algunas de estas colecciones fueron reducidas a escritura. Nadie puede decir cómo, cuándo ni por parte de quiénes se realizó esa primera escritura. Es demasiado poco lo que sabemos acerca del lugar que pudo tener la palabra escrita en la cultura de aquella era.
5. Por el camino, ciertos relatos en particular de determinadas obras o palabras de Jesús fueron reunidos por otras personas. A veces se juntaron colecciones de dichos de determinado tipo, por la similitud de la temática o del estilo; como ciertas cadenas de parábolas, o el Sermón de la Montaña. A veces los materiales se coleccionaron de tal forma que constituyeran una secuencia narrativa aparentemente continua.
6. Es imposible saber cuál pudo ser la relación cronológica entre estas últimas dos cosas. Una generación temprana de los estudiantes académicos modernos de la cuestión tendió a imaginar que los textos escritos ya existían desde muy temprano y que la edición final de los evangelios, tal cual los tenemos ahora, consistió en copiar y combinar, casi como si se estuvieran recortando y pegando fragmentos de manuscritos anteriores. Otros, más familiarizados con los estudios de la antropología cultural, han apelado a la capacidad impresionante para aprender y repetir de memoria que han demostrado los cuentacuentos en algunas culturas sin escritura, para proponer que es muy posible que colecciones muy grandes y complejas de narraciones o dichos se pudieran aglutinar y encomendar a la memoria mucho antes de que se anotara nada con tinta sobre papiro. El conflicto entre estas dos formas académicas de reconstrucción del proceso no es importante para

nuestros fines; sí sería importante reconocer que ambas cosas estaban sucediendo.

7. En algún momento entre los años 60 y 100 d.C., unos pocos escritores individuales crearon una forma literaria unificada muy parecida a cada uno de los textos de los evangelios que hoy poseemos. Para los fines de las cuestiones que nos interesan, parecería ser bastante importante la diferencia entre que esto sucediera hacia el año 60 o tan tarde como el año 100; pero ese es el marco de tiempo que nos dan los especialistas.
8. La redacción final fue la obra de una persona que no pudo ser testigo ocular de los eventos que cuenta; y que bien pudo encontrarse realmente, en algunos casos, a varios pasos de distancia del rango de testigo ocular.

Hay que suponer que todo este proceso de transmisión se tiene que haber dado consciente e inteligentemente. Tiene, por consiguiente, sentido preguntarnos acerca de la teología operativa o los procesos teológicos que ocurrieron en ese proceso de transmisión. Algunos especialistas, sumamente confiados de su propia capacidad para determinar la parte que tomó el redactor en la creación de los documentos que hoy poseemos, discurrirán entonces sobre «la teología de Lucas» y «la teología de Mateo». Otros se sienten bastante menos seguros de que el proceso de redacción fuera emprendido por una persona única y no por una comunidad entera, o que fuera un proceso meditado conscientemente en lugar de implícitamente. Estos especialistas se sienten menos capaces de considerar que el escritor de un evangelio fuera *un teólogo*; pero sin embargo no pondrían objeción a considerar que estaba funcionando *una teología* en el proceso que desembocó en los evangelios.

En un sondeo a fondo del pensamiento del Nuevo Testamento, lo que hemos hecho puntualmente como ejemplo con Pablo, y más brevemente con Hebreos y Juan, habría que hacerlo también con los conservadores y redactores de los textos evangélicos. Nosotros aquí dejaremos eso a un lado con buena conciencia, como algo que los estudiantes concienzudos van a querer profundizar más eficazmente a lo largo de sus estudios; y porque los resultados de un análisis así no harían variar sensiblemente nuestras conclusiones presentes.

La observación de que el escritor del evangelio fue también un teólogo, aunque importante para ir completando nuestra información, no es la observación más importante que hay que hacer al volver a echar una mirada a los evangelios después de haber considerado a los «grandes teólogos». Más importante es la perspectiva corregida que nuestra segunda mirada nos permite conseguir sobre el desarrollo de la cristología en sí.

Si uno fuera a empezar ingenuamente con los evangelios, nos imaginaríamos un incremento lineal de lenguaje cristológico, desde las descripciones sencillas de Jesús como un hombre en los evangelios, hasta las postulaciones «más elevadas» de la literatura posterior, por ejemplo en las epístolas. Esa clase de reconstrucción dio lugar a una polaridad sencilla que surgió y se hizo popular al empezar el siglo XX, entre «la religión de Jesús» que cuentan los evangelios, y la religión *acerca de* Jesús que se fue desarrollando en la iglesia posterior, que habría dado comienzo a una evolución que continuó en expansión durante siglos. Así las cosas, el escepticismo moderno, entonces, halla un desarrollo que se va alejando de la enseñanza sencilla y modesta de Jesús, acumulando un desarrollo cada vez más especulativo y litúrgico; lo cual, entonces, nosotros, «los modernos», estaríamos en condición de poder cuestionar, buscando penetrar «más atrás» de esos desarrollos posteriores, hasta descubrir las afirmaciones más originales, y por consiguiente, las más válidas.

Existe un tipo de paradoja donde se prefiere no tener un concepto «elevado» de Jesús, pero sin embargo se abraza el escepticismo radical en su forma de entender la crítica histórica, para poner en duda cualquier cosa que no haya dicho Jesús en persona. Esa es una paradoja puramente moderna. Para nuestros fines, sin embargo, es importante una observación muy diferente, a saber, que la «cristología elevada» se encuentra precisamente en los documentos *más antiguos* con que contamos. Por ser una forma verbal fija de expresión que dice algo acerca de quién fue Jesús, no tenemos ninguna fuente más antigua que ese himno, hartamente conocido ya antes de que Pablo lo incluyera en Filipenses 2. Algo al estilo de preexistencia y señorío universal ya está presente ahí. Como ya hemos observado, a partir de ahí lo único que queda es desarrollar lo que ya está implícito. Hemos observado, además, que ese desarrollo no tenía como propósito maximizar una pretenciosidad o gloria en lo que la iglesia decía acerca de Jesús, sino al contrario asegurar que en el nuevo contexto misionero, la normatividad de Jesús, en tanto que figura terrenal, jamás se perdiera. Así que podría argumentarse que la evolución de la cristología hacia finales del siglo I y el desarrollo del canon en los dos siglos siguientes, se mueve hacia una mayor historicidad, que no al contrario. Eso hace que sea importante observar que fue *después de* las fórmulas que aparecen en los escritos de Pablo, muy posiblemente también después de la primera expresión de las ideas que hallamos en Hebreos I y Juan I, que la comunidad cristiana temprana encontró que era indispensable «echar mano a lo anterior». Es así como volvieron a insistir en la realidad terrenal del hombre Jesús, la historia de sus actos, y el recuerdo de sus propias palabras. Los evangelios no se escribieron para darnos una cristología menos ambiciosa que la de las epístolas; pero sí se escribieron para aclarar y asir firmemente el

contenido humano concreto de la fe en este Jesús de quien ya se estaban diciendo cosas sumamente exaltadas.

Esa es una afirmación acerca de la historia y acerca de documentos, por supuesto. No es una prueba lógica. Todo el mundo es libre de creer, si le parece, que tales nociones de preexistencia y ascensión son pura majadería desde el punto de vista de cómo los modernos entendemos el mundo, para preferir, entonces, elaborar una cristología que les parezca más adecuada a la cosmología moderna. Pero en ese caso hay que proceder basándose en la verdad que uno atribuye a esa cosmología moderna, que no basándose en la pretendida historicidad crítica de apelar a los textos más antiguos. Solamente disponemos de los textos más antiguos porque promueven esa cristología elevada. Y esa misma cristología hizo que la gente, después de que se hubiera escrito el resto del Nuevo Testamento, se sintiera impelida a mantenerse firmes en todo lo que fuese posible conservar sobre la carrera terrenal del hombre que ellos ya celebraban como Señor resucitado.

A estas alturas no podemos cerrar la puerta a otras dos alternativas un poco más refinadas, a la crítica que ya se ha sugerido. Tratar esas alternativas, sin embargo, es algo que solamente será posible abordar más adelante en esta signatura:

- Una línea de debate afirma que aunque la «cristología elevada» del Nuevo Testamento es comprensible en su propio contexto, es necesario distinguir entre esta y aquello en que derivó pocos o muchos siglos después, cuando pasó a significar, para muchos, que Jesús ya no era auténticamente humano. Esta es una cuestión digna de atención, que tendremos que debatir más adelante.
- O bien es posible decir en un sentido más general que cuando el testimonio misionero temprano giró su proclamación agresiva hacia el marco intelectual del mundo helenista, adoptó demasiadas de las presuposiciones de esa manera de entender la realidad. Negaron, así, algo esencial de su trasfondo hebreo, para hacerse o demasiado abiertos y poco críticos respecto al mundo alrededor, o bien demasiado cerrados al equiparar el pensamiento cristiano a una concepción helenista de la realidad, hasta la exclusión de adaptaciones semejantes posibles en otras culturas.

Cada una de estas críticas será tratada más adelante. Por el momento solamente tomamos nota de que solo genera confusión vincularlas, como se suele, con un esfuerzo por abrir una brecha entre Jesús y Pablo, o bien entre las cristologías elevadas de los escritos tardíos del Nuevo Testamento, y la idea que pudiera tener de sí mismo el rabino Jesús de los evangelios.

**LECTURAS COLATERALES**

Ahora que el capítulo 5 ha hablado de los rasgos «sistemáticos» de la labor teológica, es hora de empezar a tomar constancia de vuestros textos colaterales.

1. Que cada cual decida en qué orden, si fuéramos a estudiar o enseñarlos todos, querría abordar los siguientes temas:
  - a. El nacimiento virginal de Jesús
  - b. La persona del Espíritu Santo
  - c. La existencia de Dios
  - d. La autoridad de la Biblia
  - e. La naturaleza de la experiencia religiosa
  - f. La resurrección de Jesucristo
  - g. La naturaleza de las pruebas en cuestiones de convicción religiosa
  - h. La humanidad de Jesucristo
  - i. La divinidad de Jesucristo
  - j. La importancia de la iglesia
2. Analiza, a continuación, la estructura de tus textos colaterales, para observar lo siguiente en cuanto a cada uno de estos temas (punto 1):
  - a. ¿Dónde se trata esto en la secuencia del libro?
  - b. ¿Cuánto espacio se da al tema, en proporción al texto entero (porcentaje de páginas)?
  - c. ¿Importa dónde aparece? ¿El orden en que aparecen los temas parece importarle al autor?
  - d. ¿Hay alguno de estos temas que el autor no trata directamente? ¿Es posible entender por qué?
  - e. ¿Hay temas importantes a los que un autor presta más atención que a estos indicados aquí (punto 1)? ¿Cuánto espacio les dedica?
  - f. ¿Da el autor alguna explicación expresa de los motivos por los que ha organizado el material como lo ha hecho?
  - g. ¿Es posible observar alguna correlación entre esto (punto f) y la lealtad denominacional o bien la posición del autor en el abanico entre liberal y conservador?
  - h. ¿Qué opinión creéis que tendría el autor de nuestro ejercicio inductivo por el que hemos observado cómo la iglesia temprana teologizaba? ¿Cómo emplea la Escritura este autor?

A partir de ahora, habréis de acompañar cada estudio temático, de una referencia cruzada a lo que se dice sobre cada tema en los textos colaterales, indicando dónde.

## LECTURAS SOBRE LA LABOR TEOLÓGICA

Las otras fuentes recomendadas de orientación alternativa sobre la labor teológica, son los libros *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, por G. Ernest Wright; y/o *Eyes of Faith: A Study in the Biblical Point of View*, por Paul Sevier Minear.

1. ¿Con qué intención escribe el autor este libro? ¿Incluye el intento de dirigirse a...
  - a. cuestiones prácticas?
  - b. intereses académicos?
  - c. problemas intelectuales?
  - d. contiendas eclesiales?

¿Hasta qué punto refleja la intención del autor su plan o esquema para el libro entero?

2. ¿Está defendiendo el autor en contra de alguna(-s) posición(-es) «equivocada(-s)», v. gr., incluye su intención una polémica? ¿Hasta qué punto viene a caracterizar tal polémica el libro entero?
3. ¿Qué significa el título del libro? ¿Qué viene a excluir?
4. Wright observa que 1890-1910 fue «la era más importante de investigación bíblica académica sobre la historia cristiana», a pesar de algunas presuposiciones cuestionables.
  - a. ¿Cuáles fueron esas presuposiciones cuestionables?
  - b. ¿Qué es lo que hizo que este período fuera tan importante?
  - c. ¿Esos elementos que hicieron tan importante la investigación académica de la Biblia, ayudan al autor a cumplir con los objetivos del libro?
5. ¿Qué explica el autor que es el significado de los siguientes términos? ¿Los emplea habitualmente? ¿Por qué los define como los define?
  - a. Historia
  - b. Evento
  - c. Fe
  - d. Teología
    - i. Sistemática
    - ii. Bíblica
    - iii. Teología narrativa
  - e. «Ser» o «actividad» de Dios
  - f. «Ser» o «actividad», «obra» de la humanidad
  - g. Revelación
  - h. Conocimiento
  - i. Religión
6. ¿Qué relación hay entre los «actos» y las «palabras» (o «la palabra») de Dios? ¿Entre un «evento» y su «interpretación»?



7. ¿Cuál sería, según Wright, el puente entre la historia bíblica y nosotros?
8. «La teología podría definirse tal vez como esa disciplina por la que la iglesia, cuidadosamente y conociendo bien los riesgos, traduce la fe bíblica a un lenguaje no bíblico de otra era»<sup>9</sup>. Evalúad esta afirmación a la luz del estudio previo, el intercambio de opiniones en clase, y los capítulos de *Prefacio a la teología* hasta aquí.

---

<sup>9</sup> G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology As Recital* (London: SCM Press, 1952), 108.



## 2ª PARTE

# La teología posapostólica



# 6

## DESARROLLO HISTÓRICO (aprox. 50-150 d.C.)

### GUÍA DE PREPARACIÓN (PARA LOS CAPÍTULOS 6 Y 7)

Leed vuestros textos colaterales de teología sistemática y responded a las siguientes preguntas:

1. ¿Se cita el Credo de Nicea o la definición de Calcedonia?
2. En caso afirmativo, ¿qué clase de autoridad tienen? ¿Son vinculantes cada una de sus frases y su sentido? ¿Se aborda la diferencia entre la expresión exacta de sus frases y lo que significan?
3. ¿Se trata expresamente la autoridad de los credos?
4. ¿Se presta alguna atención a las controversias cristológicas tempranas, o a los Concilios de Nicea o Calcedonia (u otros) como eventos históricos?
5. ¿Se presta atención a la evolución en la cristología entre los evangelios y las epístolas, o a la diferencia en énfasis entre los escritores del Nuevo Testamento?
6. Comparad, en cuanto a equilibrio y contenido, la forma como trata el autor la cristología, y la predicación de la iglesia temprana.
  - a. ¿Qué lugar (posición, atención relativa) ocupan la resurrección y la vida terrenal de Jesús?
  - b. ¿Cuántos elementos del bosquejo del *kerygma* figuran en el tratamiento sistemático?

### LECTURAS DE TRASFONDO, SEGÚN SE NECESITEN

Bethune-Baker, J. F., *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine: To the Time of the Council of Chalcedon*. 1903

Dorner, I. A., *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*. 1861-63. 5 vols.

González, Justo L., *A History of Christian Thought*. 1970-75. 3 vols.

Harnack, Adolf von, *Outlines of the History of Dogma*. 1893.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*. 1972.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*. 1960.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. 1971-1989. 5 vols.

Seeberg, Reinhold, *Text-book of the History of Doctrines*. 1977. 2 vols. en I.

En esta segunda unidad avanzamos más allá del período del Nuevo Testamento, aunque continuaremos la historia por el período posapostólico. En el capítulo presente nos centraremos en la transición desde la era de los escritores bíblicos hasta la era cuando podemos empezar a seguir la historia de la iglesia con cierta claridad. Preguntamos: ¿Qué clase de período es éste al que estamos entrando? ¿Qué ha cambiado en el contexto de teologizar, ahora que hemos avanzado más allá de la era de los apóstoles?

Solamente hemos tratado un tema en la Biblia —la cristología— y seguiremos con este mismo tema. Podríamos, desde luego, haber seguido otros temas: pacto, ética, la naturaleza de Dios. Hemos escogido la cristología en parte porque fue céntrico entonces, pero también en parte porque en este período siguiente es el tema que generó el desarrollo y debate más visible.

La sección a continuación es por consiguiente igual pero diferente, conforme vamos midiendo lo que hacen las iglesias. Será igual en que es necesario que haya teología. Tiene que haber un proceso de pensamiento que pueda relacionar las tradiciones con los problemas nuevos.

La palabra «tradición» viene a emplearse como término técnico. Cuando Pablo dijo: «Os he dado lo que yo recibí», empleó el verbo *paradídomi*, pero no tarda en aparecer el sustantivo relacionado, *paradosis* (tradición, lo que se ha entregado). Esta tradición total —las historias acerca de Jesús, los himnos de la iglesia, y los credos sencillos como «Jesucristo es el Señor»— tendrán que relacionarse con problemas nuevos, así como Pablo los relacionaba con problemas que eran nuevos en su día.

Sin embargo existe una diferencia estructural en la situación donde se encuentra funcionando ahora la iglesia. Ya no quedan apóstoles. A partir de ahora la *paradosis* es siempre de segunda mano. Ya no queda nadie con recuerdos de primera mano de cómo era Jesús, ningún testigo ocular de la totalidad de la vida de fe anterior; de manera que es más fácil perder el equilibrio. Es más fácil perder el sentido de perspectiva sobre la importancia relativa de los diferentes temas. Ya no es posible que un apóstol pueda decir, con una certeza interior automática e incontestable de que es lo apropiado: «Eso no cuadra con lo que yo recuerdo de Jesús» —por cuanto nadie conserva recuerdos de Jesús que no sean de segunda mano—. Esto es cierto en el año 120 igual que en el 220; de hecho, por motivos que veremos en breve, tal vez lo sea más. La iglesia está dispersa. Los cristianos son todos relativamente nuevos en la fe, la fe es relativamente nueva en la cultura, y no existen límites fijos de literatura que se pueda considerar apostólica. Los

escritos de Pablo, Hebreos y Juan, no se encuentran en el centro del canon porque no existe un canon.

Antes de que avancemos por la historia, debemos volver a recordar por qué la seguimos leyendo. La mayoría de los textos de teología siguen otra estrategia. Ahora estáis leyendo textos de teología sistemática. ¿Prestan vuestros autores mucha atención a la secuencia histórica en el desarrollo del pensamiento? Normalmente no lo hacen. Normalmente adoptan uno de otros dos principios de orientación u organización. Su estrategia puede ser temática y lógico deductiva, arrancando desde un punto desde el cual todas las otras afirmaciones teológicas se desprenden lógicamente, desdoblando cada afirmación a partir de la anterior. O bien puede ser una estrategia apologética, que arranca desde la perspectiva del lector o la lectora, para intentar convencerle a partir de ahí. ¿Y por qué nos quedamos nosotros con esta estrategia histórica un poco más, después de haber observado el desarrollo bíblico en la historia de la iglesia apostólica?

- En primer lugar, seguimos esta línea del tiempo porque queremos ver cómo el proceso de desarrollo doctrinal continuo sigue pareciéndose al desarrollo dentro del Nuevo Testamento. La iglesia sigue dirigiéndose a problemas que surgen de su propia historia; no es un discurso meramente especulativo. Tampoco se trata de que alguien se ponga a entretenerse con las ideas, procurando compaginarlas entre sí. No se trata de un desarrollo ocioso de un sistema de algo para que cobre sentido, ni es el proceso teológico de un académico cuya pretensión es catalogar, enumerar, sintetizar y organizar un montón de textos bíblicos en una secuencia lógica —arrancando los textos de su contexto literario original, por ejemplo, para reorganizarlos en un orden lógico—. El material de la teología sistemática viene de la historia y es algo que necesitamos aprender al observar esa historia. Cuando olvidamos esa historia —cuando la amputamos para arrancar con el siglo XVI, o en el momento cuando alguien en la Edad Media desarrolla una doctrina de la reconciliación, o cuando la controversia modernista de nuestro siglo— y desplegamos un conjunto de verdades o convicciones lógicas, hemos olvidado que el origen de este cuerpo entero de principios está en la experiencia de la iglesia en el transcurso del tiempo.
- Otra cosa que observaremos, especialmente en este período temprano, es que el pensamiento de la iglesia acerca de Jesús sigue siendo lo esencial para la problemática que trata. La cristología no es solamente medular para la primera generación —donde *empezó* la gente, con su fe centrada en Jesús— sino que sigue siendo medular a lo largo de todo este período. La problemática que abordó la iglesia está centrada en Jesús y cómo los cristianos han de entender su singularidad, autoridad y misión.

Empezamos ahora a describir la era inmediatamente posapostólica, los últimos años del siglo I y la primera mitad del siglo II. A continuación, en la siguiente presentación, volveremos específicamente a los debates cristológicos según se desarrollaron y desembocaron en la conclusión del Concilio de Nicea.

Nuestra primera subsección, entonces, será la teología posapostólica, o los Padres apostólicos. El término «Padres apostólicos» se ha empleado tradicionalmente para referirnos a esos escritores en la iglesia temprana que constituyeron la generación que conoció a los apóstoles. Conservaban algún tipo de vínculo vivo con la generación apostólica. ¿Qué es lo principal para la fe de estas personas?

### LOS PADRES APOSTÓLICOS

Los escritos inmediatamente después del período apostólico manifiestan un tono diferente al que hubo antes. Hay quien dice que la mejor manera de describir la fe que expresan esas personas —o la teología a que dan voz— es como un discurrir sobre el llamamiento de Dios a una nueva vida, un nuevo tipo de vida de obediencia a la verdad revelada. Los deseos de Dios se han revelado en un nuevo tipo de vida, así como en el llamamiento a la iglesia a vivir este nuevo tipo de vida. Los problemas éticos relacionados con el significado de la obediencia necesitan un debate inmediato. Más adelante hablaremos sobre esta diferencia de tono, preocupaciones o talante, tanto entre este período y lo que hubo antes, como entre este período y lo que vino después. Procedamos primero a describirlo.

Un debate temprano fue sobre si pueden ser perdonados los pecados cometidos después de bautizarse. La predicación de Pedro ya había establecido una conexión entre el bautismo y el perdón de pecados. Él no tenía una noción sacramental del agua que funcionara como un mecanismo espiritual; pero sí pensaba que el bautismo estaba vinculado al perdón. ¿Cómo, entonces, puede uno recibir perdón de pecados cometidos después del bautismo? Una clave para entender la vida de las iglesias posapostólicas tempranas, es que tuvieron que luchar con el problema de si alguien podía recibir o no perdón. Esta es una señal de que concebían la vida cristiana como una donde normalmente no necesitaban perdón. Normalmente, se puede dejar de pecar. La verdad revelada por Dios nos ha llevado a una forma nueva de vida y nos ayuda —gracias a la enseñanza, el Espíritu Santo y la congregación— a no pecar más. ¿Pero y si pecamos? Se desarrolló un estudio y debate sobre si sería preferible ir aplazando el bautismo hasta justo antes de morir, para que el bautismo pudiera cubrir todos los pecados cometidos. O bien, en circunstancias excepcionales, ¿podría acaso existir otro perdón? *El Pastor de Hermas* revela, como revelación especial, que se puede obtener perdón *una única vez más* después del bautismo. Esto viene a



reforzar la idea de que los cristianos no pecan. Por supuesto que esta idea viene atestiguada en el propio Nuevo Testamento, particularmente en I Juan. Lo que pueda querer decir ha sido motivo de todo tipo de explicaciones y redefiniciones, pero I Juan 2,6 pone, en efecto: «Quien dice que permanece en él [en Cristo], debe andar como él anduvo». Así que no es inevitable que uno peque, por cuanto si uno está en él, si permanece en él, entonces ya no es habitual pecar. Quienquiera peca, es del diablo. «Nadie peca que haya nacido de Dios» (I Juan 3,9). Esa es la clase de afirmación que enfatizaban en la generación siguiente.

Si Dios quiere traernos a una nueva manera de vivir, entonces nuestras obras agradan a Dios. La obra de martirio es especialmente agradable a Dios. Así que tenemos, por ejemplo, el caso del obispo Ignacio, que escribió varias epístolas al principio del siglo II. Escribió a la iglesia en la ciudad donde parecía que iba a ser ejecutado, para pedirles que no se interpusieran en su martirio. Tal vez hubieran podido interponerse —apelando a las autoridades de alguna manera, o ayudándolo a escaparse—, pero su mensaje fue: «Por favor no lo hagáis. Quiero padecer el martirio; quiero compartir en la muerte de Cristo muriendo yo también». Las obras, y este tipo de obra en particular, pueden acumular mérito.

¿Qué significado tiene, entonces, la gracia? Si Dios nos exige un nuevo tipo de vida y es posible vivir este nuevo tipo de vida, si podemos cumplir lo que Dios nos exige, ¿entonces qué viene a significar la gracia en la teología de esta gente?

La gracia es la ayuda de Dios. Dios nos ayuda a obedecer concediéndonos gracia, y la gracia viene a ser —en una vinculación al pensamiento griego— una especie de energía o capacitación, una posesión que podemos obtener como ayuda para vivir el tipo correcto de vida. La gracia es una especie de combustible o fuerza, contraria a los otros espíritus que influyen en nosotros y contraria a la carne. La gracia es una energía, un poder que opera para ayudarnos a obedecer<sup>1</sup>. Así que este es un punto central: la verdad revelada de Dios interpela y capacita a las personas para un nuevo tipo de vida.

El segundo punto central es el interés en la inmortalidad. La humanidad es mortal porque no somos puro espíritu, pero la gracia nos puede conceder el rango de inmortalidad. La gracia nos transforma. Recordad en I Timoteo el patrón de dualidad entre carne y espíritu, ángeles y naciones, el mundo y la gloria. Estamos en el mundo, en la carne. Somos por consiguiente mortales, pero podemos participar de la inmortalidad por virtud de la obra de gracia. La inmortalidad que en la segunda generación los cristianos tenían interés en

---

<sup>1</sup> T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, trae un buen estudio donde quien tenga interés en investigar esta cuestión algo más, hallará algo de esta tendencia no paulina en la vida de la iglesia de la segunda generación.

poseer, no está tan claramente arraigada en Pascua de Resurrección. Es antes bien ese rango donde vivimos ese tipo nuevo de vida. Es porque poseemos esta vida nueva que estamos viviendo ya en inmortalidad.

Esto no es ni del todo diferente ni radicalmente contradictorio de la afirmación del apóstol Pablo de que «andamos en novedad de vida», pero para Pablo esto significaba compartir la resurrección, mientras que para los padres apostólicos posteriores, conlleva guardar las reglas o vivir en el poder nuevo de la gracia, más que pueda significar compartir la naturaleza de la resurrección. Es una diferencia de tono, tal vez, más que de sustancia, pero es una diferencia visible.

En estos padres hay menos profundidad de afirmación acerca de Cristo que en los teólogos del Nuevo Testamento que leímos antes. Llamaban a Jesús «predicador», un término que no encontramos en los escritos de Pablo ni en Hebreos. No hay ningún problema para hablar de cómo se relaciona con el Padre; ningún problema para hablar de su naturaleza divina. El Espíritu Santo se nombra, pero no hace falta conversar acerca de si el Espíritu Santo es una persona o no, si el Espíritu Santo es parte del ser divino o no. El nombre está ahí pero no tropiezan con ningún problema. La muerte de Cristo no es demasiado importante. La reconciliación no suscita interés; es decir, no hace falta debatir por qué la muerte de Cristo fue una muerte «por nuestros pecados». La cruz es un modelo moral. Ignacio quería morir de la misma manera que murió Jesús. A veces, aunque no siempre, la nueva vida santa que Dios nos llama a vivir se puede describir aparte de Jesús en cuanto a virtudes, veracidad y moralidad.

¿Qué hemos de pensar de esta concentración en la moral y la inmortalidad? No es así como predicaban los apóstoles. Esto es diferente a Pablo, y especialmente a cómo Pablo ha sido entendido en la historia protestante a partir de Martín Lutero. Hay quien opina que este tipo de cristianismo que se concentra en la moral y la inmortalidad, es el judaísmo sin sus ceremonias, rituales y lecturas del Antiguo Testamento. Otros opinan que es religiosidad helenista, a la que se ha añadido un poco de revelación y de disciplina moral.

¿Pero cómo hemos de entender el carácter no paulino de los padres apostólicos, en su concentración en la moral y la inmortalidad, en vivir una vida buena y vencer la muerte? Los teólogos protestantes (un buen ejemplo de esto es Thomas Torrance) opinan: «Sabemos que Pablo nos dijo que estamos justificados por la fe. Por consiguiente, no creemos que la moral sea la cosa principal que quiere de nosotros Dios. Queremos ser obedientes, queremos ser morales, pero eso no es lo principal del interés de Dios en nosotros, ni lo que ha de tratar la teología». Desde su perspectiva, el mensaje de Pablo es el punto de partida, que Lutero procedió a aclarar porque los católicos lo habían olvidado. Ahora, dicen los protestantes, podemos ver con cuánta prisa empezaron a olvidarlo. Ya en la era temprana pospaulina, los

cristianos abandonaron el mensaje de Pablo. Hubo una deriva hacia el catolicismo. Por supuesto que los luteranos opinan que esa deriva fue un error, mientras que los católicos pueden empezar desde el mismo punto y afirmar que fue un acierto. Este habría sido el desarrollo inicial de un énfasis firme «católico» en vencer la muerte y en una forma de vida cristiana.

Si conseguimos una perspectiva histórica más clara, que es lo que pretendemos con este análisis, no necesitamos ese debate. La predicación de los apóstoles había arraigado en la vida de la iglesia del Nuevo Testamento *antes de* la obra de Pablo y sus pares —el autor o autora de Hebreos, y Juan—. La iglesia del Nuevo Testamento ya tenía su liturgia y una forma de vida *antes de* «los grandes teólogos». Estos elementos perduraron después de «los grandes teólogos» sin mucho cambio. Conformaban el trasfondo principal del pensamiento de los padres apostólicos. Es decir que la iglesia estaba viva; la iglesia se había establecido por todo el mundo romano. La iglesia tenía su carácter, sus maneras de pensar, sus formas de vivir, y sus expresiones sencillas culturales en la vida de los creyentes anónimos y líderes locales *antes de* Pablo, *antes de* que sus escritos derivaran su énfasis teológico particular de la controversia con el judaísmo. Y la iglesia ya tenía bien establecido su carácter *antes de* que el énfasis de Pablo se estrechara más aún, se volviera más preciso, y se sistematizara con la Reforma. Los padres apostólicos escribieron frente a cuestiones particulares; no procuraban ser típicos ni equilibrados, y por consiguiente resultan sesgados como fuentes. Trataban las cosas según les surgieran, como ya lo había hecho Pablo. No intentaron representarlo todo. Por consiguiente no son plenamente ejemplos justos de la vida de la iglesia. No recaen en un «judaísmo». Sencillamente representan la tendencia normal de personas corrientes —algo tan cierto en cuanto a la gente del siglo XIX o XX como lo fuera del siglo II— a ver en la religión una preocupación con el problema de la mortalidad y el problema de la moral. Esto no es que sea un desvío del mensaje de Pablo; es que trata con otro tipo de inquietudes.

Un desarrollo adicional en la vida de esta generación es el interés apológico. Los portavoces cristianos empiezan a atacar a los no cristianos y no judíos directamente y a debatir con ellos sobre la naturaleza de la fe verdadera. ¿Por qué está en lo cierto el cristianismo? ¿Podemos recomendar esta fe a los que tienen otra fe, como mejor que la que ya tienen? Pablo hizo esto mismo en Atenas, en Hechos 16. ¿O podemos limitarnos a proclamar la historia y dejar que las consecuencias sean las que sean, de tal suerte que algunos creerán y otros no? Para mediados del siglo II, los pensadores cristianos (algunos de los cuales, por supuesto, habían recibido cierto grado de educación antes de hacerse cristianos) empezaron a aceptar el reto de demostrar que la fe cristiana representa la posición más inteligente. Empeza-

ron a argumentar que los pensadores inteligentes griegos deberían aceptar el cristianismo porque es noble y bueno, porque reúne las exigencias de las interrogantes de la persona inteligente. Se desarrolla en el siglo II una escuela de escritores que conocemos como los Padres apologetas. Hablan todavía con claridad de esa fe que tiene sus raíces en el Antiguo Testamento y en la historia de Jesús, pero ya no cimientan la fe en esa historia<sup>2</sup>. Alegan que es la religión más inteligente para los griegos: «El cristianismo responde a vuestras interrogantes y refuerza lo que ya entendían vuestros poetas».

Y sin embargo no caen en la propia incredulidad de aquellos a quienes predicaban. Conservan elementos muy distintos a la especulación griega y al gnosticismo. Conservan la historia y los eventos del Antiguo Testamento, cuando Dios irrumpe en los asuntos humanos, y la importancia de la elección del pueblo de Israel. Conservan el rechazo de deidades múltiples y la idolatría. Siguen echando fuera demonios y espíritus, y conservan la falta de interés —propia de las Escrituras— acerca de otros niveles de la realidad, acerca del mundo espiritual entre medias de este mundo y Dios. Difieren de los gnósticos en que afirman que la creación es buena. No solamente consideran que haya sido superada la polaridad entre el espíritu y la carne al alcanzar salvación la humanidad, sino que argumentan que nunca hubo tal polaridad, por cuanto el mundo no es en sí maligno. La materia no es mala. Hay orden en el mundo. El mundo es bueno. El mundo es el entorno creado por Dios para conducir su relación con la humanidad. De todas estas maneras, entonces, los apologetas no caen en pura imitación de los griegos, con quienes habían entablado un diálogo; y en particular no imitan el sistema gnóstico de especulación acerca de la verdad y el ser, aunque recurrieron a términos gnósticos. Hablan, por ejemplo, de la redención como superar la corruptibilidad. La humanidad es corruptible. Vamos a morir. Sufrimos cambios. Las nociones de cambio y deterioro son símbolos del mal, que los cristianos están también dispuestos a emplear. La humanidad ha de revestirse de inmortalidad e incorruptibilidad, otorgadas por gracia a fin de obtener salvación. O bien, para recurrir a otra idea gnóstica, la humanidad se encuentra en tinieblas. Nuestro razonamiento se ha oscurecido y solamente la verdad podrá iluminarnos; de manera que el lenguaje de iluminación, con las tinieblas como símbolo del mal, deviene también del gnosticismo.

El concepto del *Logos*, la Palabra, de alguna manera no exactamente lo mismo que Jesús pero antes de él y activo en la creación, se desarrolla con mayor detalle. Este era también un concepto gnóstico. Muchos niveles de intermediarios que bajaban la energía divina adonde la humanidad pudiera asirla y recibir su ayuda, existían entre Dios y la humanidad. En medio de la

---

<sup>2</sup> Nota editorial: El texto de Yoder pone: «Pero eso ya no es donde lo cimientan».

escala de niveles y haciendo que fuera sistemática, estaba el *Logos*, la racionalidad de la creación. El *Logos* ayudó a los profetas. El *Logos* nos ayuda a nosotros. El *Logos* estaba en Jesús, pero este *Logos* tiene cierta identidad anterior a Jesús. No es sencillamente, como lo expresa Juan I, una revelación que asume carne para vivir entre la humanidad. Detrás lo que hay es el concepto que era de principal importancia para los gnósticos: un eslabón en la cadena de diferentes intensidades de realidad.

Estos ejemplos pueden valernos de indicio de la diferencia de atmósfera en que escribieron los padres apostólicos. Es una diferencia natural; una que no sorprende, de la que no viene a cuento censurar a los sucesores del Nuevo Testamento. Ellos se enfrentaban a una nueva configuración de inquietudes, y lo hicieron con la tradición que habían recibido.

Consideremos esta misma era desde la perspectiva del problema que supone para el orden eclesial. Además de reformular de otra manera algunas de las mismas cuestiones que hemos tratado, esto exige otra serie de desarrollos. La iglesia del Nuevo Testamento tenía muchos tipos de líderes en la congregación local, muchos tipos de ministerio. El ministerio básico, que se ve muy claramente en el libro de Hechos y también en los escritos de Pablo, es el apóstol. Los apóstoles viajaban mucho, estaban a disposición de todas las iglesias. Eran la autoridad; conocían a Jesús. Pero entonces murieron. ¿Dónde está entonces la autoridad final para la vida de la iglesia? Uno de los documentos más tempranos que da testimonio de la vida de esa iglesia temprana, es la *Didaché*. Este libro no es, a pesar de su título, la enseñanza de los doce apóstoles sino un testimonio muy temprano de la forma de la vida de la iglesia, que incluye afirmaciones acerca de prácticas de culto y otras cuestiones. Por una parte se centra en la necesidad de la iglesia local de resolver los problemas de orden de la iglesia, definir herejía y nombrar pastores. Por otra parte trata con itinerantes, personas que viajan actuando en algunos sentidos como los apóstoles, aunque no son apóstoles. Tienen revelaciones. Enseñan. Exigen cosas de la congregación. La *Didaché* pregunta: «¿Cómo vamos a tratarlos?» La respuesta es muy sencilla. Si un profeta dice: «El Espíritu Santo me ha revelado que debemos celebrar un banquete», pero no come durante el banquete, es un profeta de verdad. Pero si come, entonces no es un profeta de verdad sino que sencillamente ha pedido que le pongan comida. Si un profeta lo pide, se le da suficiente alimento para viajar a su siguiente destino, pero nada más que eso. El profeta no lo es de verdad si quiere más. De alguna manera hay que poner a prueba el ministerio de los que alegan tener autoridad, y la *Didaché* establece pruebas funcionales, pruebas centradas en cómo actúan los profetas, no en la encarnación. Estas reglas pueden que nos ayuden a distinguir entre un visitante profético y otro,

pero no van a resolver los problemas de largo alcance en cuanto a orden eclesial.

El episcopado residente, es decir un obispo en cada ciudad, surgió como solución de largo alcance. Al principio este obispo —u obisepesa— no constituía un problema teológico. La definición de la iglesia no incide en si ha de haber un obispo, cómo hay que llamarle, ni cuántos hay que tener. Estos pasarán a ser temas muy importantes más adelante.

La palabra griega, *epískopos*, significa «supervisor» o «encargado». El modelo de obispado residente surgió como sigue: Primero, uno de los diferentes ministerios que servían la iglesia de una ciudad pasó a ser el miembro presidente del grupo de ancianos. De presidir, pasó a ascender a un rango diferente de honor. Cuando la ciudad empezó a considerarse la capital de su provincia, el obispo presidía sobre la campaña de alrededor también. Según iba aumentando el número de miembros en la iglesia, la iglesia se subdividió en parroquias o barrios, y el obispo pasó a tener a su cargo muchas congregaciones. Este proceso fue lento y no culminó a lo largo de los primeros dos siglos de la iglesia, aunque ya entonces tendía a la centralización.

La iglesia entera de la ciudad elegía su obispo, aunque fuera una ciudad grande con muchas congregaciones. La iglesia se reunía en una convocatoria masiva donde se elegiría el obispo nuevo, pero cada vez más, el obispo podía actuar sin consultar a la iglesia. No era solamente el portavoz de la iglesia ni el presidente de sus reuniones. Este desarrollo siguió el ejemplo de la cultura allí donde la ciudad era una capital de provincia bajo el gobierno romano. Cada ciudad tenía un gobernante nombrado por Roma. Cada vez más fue sucediendo que se reconociera un pastor cuyo ámbito de acción se correspondía con estas unidades políticas. Este proceso empieza ya para el año 100; podríamos decir que es observable un episcopado incipiente en las cartas de algunos obispos como Ignacio de Antioquía y Clemente de Roma.

Para mediados del siglo II, es evidente que el episcopado está bien establecido. Las iglesias tuvieron que abordar cuestiones derivadas, que aparecen solamente una vez que estuviera establecido y funcionando el episcopado. Por ejemplo, surge la cuestión de la sucesión. Si se muere un obispo, ¿quién lo sustituye? ¿Elige él su sucesor antes de morir? ¿O debe volver a elegirlo la asamblea? ¿Ordena él su sucesor antes de morir, de tal suerte que su sucesor reciba su autoridad directamente de él? ¿O es otra persona la que ha de ordenar al obispo nuevo? Todas estas son preguntas que solamente es posible preguntar una vez que ha quedado bien definido el ministerio del obispo.

El siguiente nivel de problema es el del arzobispado. Si hay en cada ciudad un obispo que acaso pudiera discrepar con otros obispos, ¿quién dirime la cuestión entre ellos? ¿Quién los gobierna? Para cuando termina el siglo II,

empieza a surgir otro paralelo con el modelo del gobierno imperial romano, a saber, el nombramiento de superobispos, es decir arzobispos, en las ciudades que son más importantes.

Pero podemos detenernos aquí para nuestros fines. El desarrollo del episcopado tiene mucho que ver con las doctrinas de la iglesia y los sacramentos. También acabará determinando quién tiene derecho a definir las doctrinas; pero por ahora contribuye poco a nuestro estudio de cristología.





# 7

## LA CRISTOLOGÍA DEL CREDO<sup>1</sup> DE LOS APÓSTOLES Y DEL CANON

*SYMBOLUM ROMANUM*, de uso hacia el año 340

Πιστεύω

Creo

εἰς ((ἐν)) **Θεὸν** (πατέρα) παντοκράτορα (*creatorem cæli et terræ*);  
en ((un))\* **Dios** (el Padre) Todopoderoso, (Creador de cielo y tierra);

καὶ εἰς ((ἓνα κύριον)) **Χριστὸν** Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτὸν (τὸν μονογενῆ),  
y en ((un Señor))\* **Cristo** Jesús, su Hijo (unigénito),  
τὸν κύριον ἡμᾶς  
Señor nuestro;

τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ (*natus est*)  
**concebido** del Espíritu Santo y (nacido)

Μαρίας τῆς παρθένου,  
de la Virgen María,

τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου **σταυρωθέντα** (*passus est, mortuus*)  
por Poncio Pilato **crucificado**, (sufrió, murió)

καὶ **ταφέντα**, (*descendit ad inferna*)  
y fue **sepultado**, (descendió a los infiernos),

(καὶ) τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ **ἀναστάντα** ἐκ τῶν νεκρῶν,  
(y) al tercer día **resucitó** de entre los muertos,

**ἀναβάντα** εἰς τοὺς οὐρανοὺς,  
**ascendió** a los cielos,

---

<sup>1</sup> *Nota del traductor:* Los términos «credo» y «símbolo» se usan intercambiabilmente para estas afirmaciones dogmáticas de la iglesia de los primeros siglos. Yoder utiliza el término inglés *creed*, v.gr. *Apostles' Creed*, por lo que aquí hemos optado generalmente por el término *credo*.

(καὶ) **καθήμενον** ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὅθεν ἔρχεται κρῖναι  
 (γ) **sentado** a la diestra del Padre, de donde vendrá a juzgar  
 ζῶντας καὶ νεκρούς·  
 a vivos y muertos;

καὶ τὸ ἅγιον **πνεῦμα**  
 y en el \*Santo **Espíritu**, (la comunión de los santos),

ἀγίαν **ἐκκλησίαν** (καθολικὴν),  
 la Santa **Iglesia** (Católica),

**ἄφεσιν** ἁμαρτιῶν  
 el **perdón** de los pecados,

σαρκὸς **ἀνάστασιν**, (ζωὴν αἰώνιον).  
 la **resurrección** de la carne, (vida eterna).

- ( ) - Ausente en la forma más temprana, añadida a la postre para formar el *Symbolum romanum*.  
 (( )) - Presente en formas más tempranas, desaparece para 340 d.C.  
 \* - **Un** Dios, en formas copta y egipcia, hacia 500 d.C.  
 - **Un Dios; un** Señor Jesucristo, en la mayoría de las formas griegas a partir de 325 d.C. (Atanasio), donde no se añade «Señor nuestro».  
 - El texto griego de 340 d.C. pone o «**un** Santo Espíritu» o bien «**el** Santo Espíritu».

Otra dimensión del acomodo a la situación posapostólica es el desarrollo de afirmaciones breves normativas como el credo. Observamos un credo en los textos más tempranos: «Jesucristo es Señor». Hay otras afirmaciones muy sencillas. Algunas son binarias: Jesús fue el Hijo de Dios y el hijo de hombre; fue justificado por Dios, crucificado por la humanidad; «Vosotros lo matasteis, pero Dios lo levantó». Otras afirmaciones compuestas de dos frases fueron el núcleo de los símbolos, credos o confesiones posteriores.

Esta clase de credo tenía diferentes usos:

- Estaba, por supuesto, el uso bautismal. «¿Crees...?» había que preguntarle al candidato al bautismo. El candidato tenía que aprender como mínimo a decir «Sí» o, lo más probable, repetir la afirmación. Si era una afirmación sencilla como «Jesucristo es Señor», hasta cualquier cristiano analfabeto podría decirlo y entenderlo.
- Hubo confesiones así en himnos.
- Hubo confesiones así en el contexto de la persecución. Hemos comentado que I Corintios 12 bien pudo haberse leído de cara a la persecución.
- Hubo lugares, seguramente, donde el credo tenía un sentido especial para la evangelización. Esta era tal vez una de las formas como los cris-

tianos podían limitarse a declarar: «Jesucristo es Señor», dejando que los oyentes llegaran a sus propias conclusiones: el testimonio público.

- Estaban también, parece ser, los exorcismo donde la proclamación «Jesucristo es Señor» se empleaba para echar fuera espíritus o para entablar batalla con un poder maligno en la comunidad humana.
- Estaba también la confesión cuando la Cena del Señor.

En el término *epikaloúmenos*, que aparece en el Nuevo Testamento, hallamos restos de la centralidad de la *confesión*. Un *epikaloúmenos* es, literalmente, un «confesor», «alguien que se llama a sí mismo por el nombre de...», o «alguien que invoca el nombre». Antes de que los cristianos se conocieran como cristianos, tal vez se conocieran como *epikaloúmenoi*, «los que invocan el nombre». En Hechos 9,14 y 21, Ananías dice en su visión de Cristo que lo envía a Pablo, que Pablo es temido por «todos los que invocan tu nombre»<sup>2</sup>. La conversión de Pablo se describe como «invocar su nombre»<sup>3</sup>. Este es también el verbo empleado para referirse a una persona que tenía un apodo. Simón tenía el *apodo* de Pedro, es decir, tenía un nombre adicional. Un cristiano es alguien que proclama y profesa el nombre. «Los que *invocan* al Señor con corazón puro» en 2 Timoteo 2,22 son todos aquellos que oran con sinceridad. Son todos aquellos cuya confesión de que «Jesucristo es Señor» es auténtica. El mismo verbo, en Hechos 25,11, es también una «apelación legal», es decir, invocar un tribunal superior para solicitar su ayuda.

Poco a poco la afirmación sencilla «Jesucristo es Señor» se fue expandiendo a afirmaciones binarias, después a afirmaciones que incluían referencias al Padre y al Espíritu también. A la postre, con referencia al bautismo, las afirmaciones se desarrollaron como una especie de bosquejo de aprendizaje. Nos ocuparemos ahora del Símbolo Romano, una de las formas tempranas del Credo de los Apóstoles. A finales del siglo III o principios del siglo IV sus lineamientos están ya bastante claros. Lo analizaremos como documentación del desarrollo de la función de los credos en la vida de la iglesia.

## EL CREDO DE LOS APÓSTOLES

Por lo que se pueda conocer, el Credo de los Apóstoles fue una fórmula bautismal. El candidato o la candidata al bautismo declaraba este credo como su confesión personal. Era lo bastante breve como para que la persona analfabeta pudiera aprendérselo de memoria. Era lo bastante completo como para que, si alguien se lo conocía entero, pudiera tener un esquema con todos los elementos esenciales de la fe cristiana. La forma que tenemos hoy es la

<sup>2</sup> Véase también Hch 2,21; 15,17; 1 Co 1,2; Ro 10,13; Stg 2,7.

<sup>3</sup> Hch 22,16b.

que se empleó en Roma, aunque tienen que haberse desarrollado formas muy parecidas en muchos otros lugares.

El Símbolo Romano se conoce como Credo de los Apóstoles. Surgió una leyenda en el siglo V o VI, de que en cierto momento se reunieron los apóstoles y acordaron que cada uno de ellos redactaría una afirmación para un credo. Esa característica de consistir de doce partes es un poco artificial, especialmente en relación con las secciones octava y decimosegunda, que traen más que una afirmación.

Hagamos ahora algunas observaciones estructurales sobre el texto:

- Obsérvese que son tres los elementos que empiezan con «en», dependiendo así de la afirmación «Creo...». Vienen en la primera línea, después en la segunda línea, y por último en la novena línea. Esas tres afirmaciones de lo que «Creo...» se conocen como tres «artículos»:

Creo en el Padre,  
en el Señor Jesucristo,  
y en el Espíritu Santo.

- A continuación, obsérvese la centralidad evidente del segundo elemento. Es mucho más extenso. Sus afirmaciones son más completas. Si las afirmaciones bajo el tercer elemento son todas frases sueltas, sin conexión gramatical —el tercer elemento consiste puramente de una lista de sustantivos— el segundo elemento viene constituido por participios, algunos de los cuales exigen que se traduzca con cláusulas. Todos describen a Cristo: concebido, crucificado, sepultado, resucitado, ascendido, sentado. Es lingüísticamente uniforme, en el sentido de que todos los participios griegos están en la misma relación con el nombre «Señor». También es primitivo, en el sentido de que es así como los credos más tempranos parecen haberse confeccionado. Por tanto es lógico imaginar que el segundo elemento fuera el núcleo alrededor del cual tomó forma el resto del Credo.
- La referencia al Padre no es mucho más que un prólogo a las afirmaciones acerca del Hijo. Consiste de una única línea: «Un Dios el Padre Todopoderoso». La frase «creador de cielo y tierra» fue añadida más tarde.
- Uno se lleva la impresión de que las afirmaciones en el tercer artículo funcionan a manera de epílogo. No son participios, solamente frases. No hay construcción gramática ni lógica, sino solamente una concatenación de sustantivos. El Espíritu Santo no es siempre el objeto. La iglesia, la remisión de pecados, la resurrección de la carne, y la vida eterna, son todos elementos que no pertenecen intrínsecamente al Espíritu Santo. Entran en un cajón de sastre al final, del que «Espíritu Santo» hace de

título. No está claro si estos elementos diferentes son objeto de la preposición «en» (Creo en el Espíritu Santo, en la Santa Iglesia Católica, en la remisión de pecados), o si existe algún otro tipo de relación gramatical (por ejemplo, «Creo: la Santa Iglesia Católica, la remisión de pecados»). No es posible hacer de ello un diagrama gramatical.

La centralidad de la Cristología queda clara, por consiguiente, igual que en las confesiones anteriores. Esto se ve en el carácter narrativo de la sección central, donde no hay tiempo verbal ni cronológico, ni tampoco narración, en los artículos primero y tercero. Se ve en la unidad literaria de los participios griegos que modifican todos el mismo sustantivo. En este sentido el Credo de los Apóstoles es paralelo del *kerygma* más temprano y las confesiones más sencillas. Sigue siendo un documento fundamentalmente cristológico, con algo que viene antes y otros elementos añadidos al final.

Hay algo de duda acerca de la palabra «un» que aparece al principio de los artículos primero y segundo. Viene marcado en nuestro texto por un paréntesis doble, porque más adelante desaparecería. «Creo en UN Dios el Padre; y en UN Señor Jesucristo». Aparece en los textos más tempranos, pero para la época cuando se emplean estos textos en el siglo IV, ya no está presente. ¿Qué significa esto?

Parecería que la inclusión de «un» empezó con los primeros escritos de la iglesia como parte de su énfasis antipoliteísta en la era previa a Constantino, cuando el paganismo seguía presente. Tal vez se dijo primero sobre el Padre y después también sobre el Hijo. «Un Señor» parece replicar «un Dios el Padre». Desde luego para el siglo IV, cuando la mayoría de la gente era cristiana y ya no existía un politeísmo vivo como contrarreligión, y cuando la iglesia había conseguido más o menos fusionar su monoteísmo con el de la religión filosófica griega, ya no hacía falta decir que «Solamente existe un único Dios ». Por definición Dios tiene que ser uno. Tampoco tiene sentido decir que «solamente existe un único Señor Jesucristo». Así que con el paso del tiempo, este adjetivo («un») ya no era necesario en el occidente. En el oriente el movimiento fue un poco diferente. Ahí la fórmula paralela «un Dios, un Señor, un Espíritu» se conservaría para reflejar los debates sobre la Trinidad y el que las tres personas son uno.

Hemos tomado nota de paralelos con la predicación más temprana en cuanto a la centralidad de Jesús, por el hecho de que los participios del segundo artículo prestan su carácter narrativo a lo medular del credo, pero existen también algunas diferencias notables:

- Falta la historia del Antiguo Testamento. Donde la prédica apostólica se refería a los profetas y las promesas del Antiguo Testamento, donde el evangelio de Juan y Hebreos daba continuidad a esa tradición, ahora el

credo contiene una referencia a la creación: «Dios Padre Omnipotente, Creador de cielo y tierra». El elemento de la creación no está en el Credo romano, el más temprano, pero se añadió poco después, y hemos de observar el cambio que supone.

- Un segundo cambio se encuentra en la forma como las confesiones más tempranas incluían el llamamiento al perdón. No solamente presuponían la necesidad de arrepentimiento, sino un contexto donde la conversión venía a ser una posibilidad muy real. En el Credo de los Apóstoles, el perdón de los pecados cae bajo el Espíritu Santo, aunque sin una relación gramatical. El tercer artículo es un cajón de sastre de todas las cosas en las que además se cree. Tampoco trae este credo ninguna referencia a la vida de Jesús. Las narraciones del evangelio completaban el *kerygma* temprano refiriéndose a su nacimiento. En el credo la referencia al nacimiento se expande hasta darle proporcionalmente *más* atención que en los evangelios: «concebido del Espíritu Santo, nacido de la Virgen María»<sup>4</sup>. De inmediato el Credo salta a «crucificado bajo Poncio Pilato». Así que no hay, en el Credo entero, ninguna mención del llamamiento de Jesús al arrepentimiento. La persona que confiesa este credo ya es creyente, ya está solicitando el bautismo, pero ya no entiende que el mundo esté siendo llamado al arrepentimiento. A todo esto hemos pasado por Constantino. El mundo pagano está pasando a ser controlado por la iglesia, de manera que el concepto de una iglesia en minoría que apela al mundo a oír, arrepentirse, creer y recibir perdón, ya no encaja. Esto ya no es necesario, así que no sorprende que no halle cabida en el Credo.
- En tercer lugar, a pesar del hecho de que el bosquejo del Credo tiene una cualidad temporal en el carácter narrativo de su serie de participios griegos, falta el tema de «el cumplimiento del tiempo». No hay profecías del Antiguo Testamento que se estén cumpliendo, aunque esto hubiera asistido en el debate contra Marción, que trataremos en breve.

El elemento de Padre Creador aparece en lugar de la historia del Antiguo Testamento en el Credo, algo así como la referencia de Pablo al creador en Listra y en Atenas, aunque no es lo mismo.

Pasar la referencia a la creación al primer artículo del Credo genera una diferencia importante con Pablo<sup>5</sup>. Ha cambiado ahora el sentido de

---

<sup>4</sup> La referencia extendida al nacimiento de Cristo (único unigénito, concebido, nacido) es también proporcionalmente mayor que en la predicación temprana. Tal vez esto venga de la controversia nicena; tal vez venga de alguna otra cosa.

<sup>5</sup> Obsérvese que en nuestro texto la referencia a la creación se encuentra en paréntesis y está en latín, no en griego. Esto demuestra que fue un añadido posterior, que no aparecía todavía a mediados del siglo IV.

«Padre». Cuando Jesús hablaba de «el Padre», era «Padre nuestro» a quien nos dirigimos en oración; cuando los predicadores tempranos hablaban de «el Padre», se referían al «Padre de Jesús, que lo resucitó de entre los muertos» o al «Padre por cuya adopción nosotros (juntamente con Jesús) somos hijos e hijas». En el Credo, «Padre» significa Creador, y en ello difiere de Juan I, Colosenses I y Hebreos I, donde el Hijo o el *Logos* era el agente de creación. Esta distinción tendrá un significado considerable en el desarrollo de la teología a lo largo de los años.

- Se añade más referencia al sufrimiento. La iglesia temprana decía sencillamente: «Vosotros lo matasteis». El credo original ponía «fue sepultado» y su adaptación latina añadió «descendió a los infiernos». La resurrección sigue dominando entre los participios griegos: «resucitado, ascendido». Pero las añadiduras a la predicación temprana prestan más atención total a los padecimientos. Este cambio de acento continuará a lo largo de la Edad Media.
- Otra frase nueva es la primera después del Espíritu Santo, la *communio sanctorum*. Hay dos significados posibles de la frase en latín. *Sanctorum* es un genitivo plural. Si se entiende como de género neutro, entonces significa «la participación de los elementos sagrados», para referirse a los sacramentos. Pero si *sanctorum* es de género masculino, entonces significa «lo que tienen en común los santos». ¿Cuál de estas posibilidades es la más probable? Su posición en el bosquejo es donde podría haber habido alguna mención del bautismo en una forma anterior del texto. Eso indicaría, entonces, que nos referimos aquí ya no sólo al bautismo sino a todos los sacramentos —en particular a la Cena del Señor, que para entonces se entendería incluida al bosquejo con esta frase. Eso encaja con el desarrollo de la importancia de los sacramentos en la iglesia medieval temprana. La Cena del Señor ya no es sencillamente una cena. El bautismo ya no es la expresión obvia de una vida nueva. Tenemos ahora especulación acerca del significado de los elementos sagrados (las *sancta*) y cómo es que los cristianos se reúnen para participar de ellos. Así que el lector crítico podría ver en la inserción al texto de «la participación de los elementos sagrados» un indicio del desarrollo del sacramentismo, la superstición y la especulación en la iglesia medieval.

El otro significado posible nace de la observación de que esta frase se añadió primero, aparentemente, en el occidente. Por eso figura en latín pero no en griego. La iglesia occidental incorporó a su vida, adoptando así ciertas formas precristianas, una atención especial prestada al «culto a los difuntos». El hecho de que *communio sanctorum* viene justo antes de que se nombre la iglesia en el Credo podría indicar que es una referencia a la inclusión en ella de los santos difuntos y los ángeles. Está claro en cualquier caso, que la *communio sanctorum*, como la comunión

entre los santos vivos y difuntos, es el significado hacia el que derivó posteriormente la interpretación del Credo.

Hay otros añadidos:

- La iglesia es ahora un objeto de la fe: «Creo en la iglesia».
- La iglesia se llama ahora «católica». Esto refleja claramente los debates del siglo IV entre la iglesia que estaba en todas partes —universal, católica en ese sentido— y las iglesias locales.
- El último añadido es la frase «vida eterna». ¿Qué significa? Como no viene a continuación después de la «resurrección», ¿significa algo más que resurrección? ¿Es puramente una repetición del sentido de la resurrección, o está añadiendo alguna cosa más? Una interrogante, desde luego, es saber qué es lo que podía entenderse por «vida eterna» en los siglos III y IV. Otra interrogante debería ser saber qué es lo que puede querer decir hoy, si seguimos diciéndolo. Parecería ser que *en aquel entonces* sencillamente reforzaba la afirmación sobre la resurrección. Cuando se estaba perdiendo la centralidad del tiempo y de la historia propia del testimonio hebreo de la iglesia más temprana, entonces la idea de una vida eterna tal vez pudo parecer indicar algo más que la idea de resurrección (aunque en la iglesia del Nuevo Testamento el sentido de la lógica habría ido en la dirección contraria). Así que añadir «vida eterna» podría ser solamente una paráfrasis o una repetición.

Hemos avanzado ahora por lo sustancial del Credo. Antes hemos considerado qué es lo que significaba el tener que adoptar credos para su uso en la liturgia, enseñanza y aceptación de miembros de la iglesia. A continuación podemos pasar al desarrollo de la doctrina más allá de los credos. Pero antes de eso, tenemos un elemento parentético de estudio que tratar; una cuestión que no ha aparecido antes en nuestro temario, pero que figura claramente en el presente Credo y resulta tan apropiado tratarlo aquí como en otro lugar. Donde sea que lo tratemos, nos estaremos saliendo hasta cierto punto de nuestro temario, porque no hay ningún lugar «normal» donde encaja. Es la referencia al nacimiento virginal.

La narración del Nuevo Testamento es clara. El registro escrito no parece dejar lugar a duda. Tenemos dos narraciones del nacimiento en los evangelios. Cada uno se refiere al nacimiento virginal como una parte importante de la historia, aunque sin énfasis especial, ni sorpresa ni vergüenza. Sencillamente es parte de la historia. Esa es la parte primera, sin ambigüedad, del registro escrito.

En segundo lugar, los tres grandes teólogos del Nuevo Testamento no parecen prestar la más mínima atención a este concepto, ni al informe de ello en los evangelios. Hay algún fragmento o frase donde, *suponiendo que*



considerásemos de gran importancia el concepto del nacimiento virginal, entonces *tal vez* pudiera esconderse alguna alusión a ello en Gálatas, Hebreos o Juan, aunque en ningún lugar se argumenta la cuestión. En ningún lugar se afirma con claridad. En ningún lugar depende nada de ello. En ningún otro lugar del Nuevo Testamento resulta una cuestión estratégica. No sólo falta en los tres grandes teólogos que desarrollaron la idea de la encarnación con gran detalle, sino que tampoco está en las otras partes de la literatura neotestamentaria. No lo hemos hallado en el *kerygma* temprano de los apóstoles cuando intentamos discernir qué es lo que predicaban. No se encuentra en las epístolas «primitivas».

Existe una diferencia, entonces, cuando avanzamos desde el Nuevo Testamento a la teología histórica, sea ésta la ortodoxia medieval, la ortodoxia protestante o la del Credo de los Apóstoles que estamos considerando ahora mismo. En la teología histórica la afirmación del nacimiento virginal está claramente presente, como lo estaba en las narraciones del nacimiento en los evangelios, pero también se le presta muchísima más atención que la que recibía en las historias del nacimiento o por parte de los teólogos apostólicos.

El primer significado que se le vino a atribuir en la teología sistemática toma su forma más potente en la iglesia oriental posterior. La encarnación en sí pasa a ser el medio hacia la salvación. Según los Padres griegos (a quienes nos referiremos más adelante en la asignatura), no nos salvamos tanto porque Jesús haya muerto por nosotros, como porque Dios se hizo humano por nosotros. El fenómeno, el evento metafísico de que Dios tomase forma humana es la raíz de nuestra salvación. Por cuanto Jesús fue realmente un hombre, aceptó el precio completo de la humanidad, que incluía la muerte; pero su muerte fue el resultado de esto otro que realmente importaba: la encarnación en sí. Así que el evento de Belén al final es más importante que el de Gólgota en esta teología, y el nacimiento virginal es el punto donde identificar y hasta datar esa metafísica.

La forma medieval occidental es diferente. Su génesis fue anterior, pero esta manera de entender prevaleció en la Edad Media. Según la iglesia medieval, la pecaminosidad nos ha sido transmitida por nuestros padres por obra de la procreación corporal. Por cuanto descendemos de nuestros padres, ellos nos han transmitido así su propia pecaminosidad.

Para poder tener una naturaleza libre de pecado, Jesús tuvo que tener un origen libre de pecado. Para encontrarse libre de la contaminación del pecado original, para no ser un pecador semejante a todo el mundo, el nacimiento tuvo que ser metafísicamente único. Esta es la explicación del nacimiento virginal que domina en el pensamiento medieval católico romano. Jesús tuvo que haber nacido de una manera distinta a los demás, por cuanto tuvo que existir libre de pecado. Tuvo que haber nacido de una virgen para conservarse libre de la mancha del pecado original. Si ahondamos en esta lógica una

generación más, acabamos con la doctrina de la inmaculada concepción. Esto viene a referirse no a la concepción de Jesús sino a la de María, que tenía que hallarse ella misma libre también de pecaminosidad por la forma que fue concebida. ¿En qué punto de la historia nos encontramos? El Nuevo Testamento no le da ninguna importancia pero la teología sí; especialmente en la Edad Media.

La teología contemporánea frecuentemente niega o rechaza el concepto y la narración del nacimiento virginal, por numerosas razones diferentes que nos incumbe desenmarañar. En primer lugar, *se niega basándose en presuposiciones filosóficas*: esta clase de cosa sencillamente no pasa. Después de todo, la modernidad adopta una forma científica de entender la realidad. El mundo se rige por leyes. Las excepciones no se dan. Los milagros no suceden, así que es evidente que esta excepción no se produjo. Esto hace incidir sobre una narración particular un conjunto de presuposiciones filosóficas que declaran que el nacimiento virginal es imposible, no importa de quién se trate, la calidad de los testigos, ni el relato de los que pudieran haber observado e informado de ello. Los milagros no suceden. Esta narración cuenta un milagro. Por consiguiente, es imposible que haya sucedido.

La segunda negación viene de parte de los que sostienen que el concepto de nacimiento virginal es *teológicamente malsano*. Hay diversas razones que se dan. Una es que apoya una forma falsa de entender el pecado, que operaba en la Edad Media: la idea de que el pecado tiene especial vinculación con el sexo y viceversa. Otra opinión sería la de que es problemático sostener que el pecado tiene que ver especialmente con el cuerpo, que no con el espíritu o con la persona como un todo. No se puede limitar el pecado a ciertos tipos de conducta, nuestra parte animal, o con la parte inferior de nuestra naturaleza humana, de tal suerte que liberarnos del pecado significa ascender hasta dejar atrás nuestra naturaleza animal. Todo esto es teológicamente malsano. Por consiguiente, debemos rechazar la idea que se corresponde con ello, a saber, que el nacimiento de Jesús fuera en modo alguno único.

Luego tenemos también la opinión *docética* de la humanidad. Jesús, según el testimonio de los testigos que hemos estado leyendo hasta aquí, fue de verdad un hombre. Pero en la opinión de mucha religiosidad cristiana, no fue de verdad un hombre. No sufrió tentaciones de verdad, ni padeció cansancio ni debilidad. Jamás perdió la paciencia. Y es así como una proporción importante de religiosidad, poesía y arte cristiano nos ha pintado un cuadro de un Jesús que no fue de verdad humano. Esto se vincula a una forma de entender su nacimiento como algo único y milagroso. Así que con el fin de vigilar *contra* los peligros teológicos malsanos que esconde *la forma docética* de entender la humanidad de Jesús, algunos sostienen que tenemos que rechazar el nacimiento virginal.

Otra variedad adicional de opinión se centra en la diversidad cultural y la diferencia entre nuestra era y la de la Biblia. El Nuevo Testamento se escribió, por decirlo respetuosamente, en *un mundo precientífico*. Su manera de discurrir, el tipo de literatura que constituye, no pretende ser científica. Así que cuando el Nuevo Testamento nos informa de que hubo un ser humano cuyo nacimiento no fue como nacen todos los demás seres humanos, los autores están diciendo algo que a ellos les interesa decir. Pero su pretensión no es informarnos de que las reglas de la existencia humana se hayan violado. Esta no es literatura científica: no pretende anotar imposibilidades científicas. La noción de la uniformidad de la naturaleza es una noción moderna. Como eso es algo que no podía haber sostenido la iglesia del Nuevo Testamento —ni tampoco hubiera podido negarlo— tiene que haber algún otro significado a atribuir a la historia. Tiene alguna otra función y es necesario entenderla como algún otro tipo de comunicación.

Existen entonces por lo menos tres argumentos negativos: estas cosas no pasan, da lugar a una teología malsana, y nace de la pretensión de que la literatura del Nuevo Testamento es más científica que lo que en realidad es. El argumento principal es que el resto del Nuevo Testamento tiende a ignorarlo.

La teología conservadora contemporánea se encuentra sensible y a la defensiva ante estos retos. En lugar de estudiarlos y juzgar si es que algunos puedan tener mérito, la mayoría de la teología conservadora contemporánea se ha erigido en defensora de la doctrina tradicional más o menos en los términos medievales. Por una serie de motivos, ha venido a suponer una especie de símbolo de la cuestión de autoridad bíblica. Quien tenga dudas en este punto de los relatos bíblicos, entonces resulta estar cuestionando en general lo que pone la Biblia. Y así el debate de estos dos últimos siglos sobre la cuestión de la autoridad bíblica y la revelación, tiende a centrarse en precisamente este punto. Quien confiesa la interpretación sencilla y literal que parecería surgir de las dos narraciones del nacimiento, cree la Biblia. Quien lo cuestiona, no cree la Biblia.

Otra línea de defensa ve detrás de esta cuestión algo incluso más importante que una validación de la autoridad bíblica. El nacimiento virginal es una comprobación de si se aceptan o no las formas modernas, absolutistas, de entender el mundo. La forma como la ciencia nos describe el mundo nos dice que el universo está cerrado. No existen excepciones. Los milagros no suceden. Lo imposible nunca pasa. Los cristianos, sin embargo, son personas que creen que existe un poder superior personal que creó el mundo y lo puede cambiar; por consiguiente, los cristianos niegan esta manera científica de entender el mundo. Sí lo pueden aceptar para fines modestos: para la ingeniería, en la conducción de vehículos y la fabricación de ordenadores; pero se ven obligados a negarle un valor último, por cuanto sostienen que

existe la posibilidad de milagros. El nacimiento virginal viene a suponer uno de los mejores ejemplos de milagro frente a la manera científica de entender el mundo. Tenemos aquí, entonces, otro enfrentamiento tradicional donde muchos cristianos se ven obligados a decantarse.

Existe un argumento adicional, de que el nacimiento milagroso de Jesús demuestra su divinidad, frente a la interpretación, por un lado, naturalista o humanista de Jesús, que lo ve como un rabino bueno —tal vez el mejor de todos los rabinos, pero en cualquier caso un rabino entre otros— o, por otro lado, un Jesús a quien nosotros elegimos otorgar tanta autoridad como él merezca o se gane. La teología cristiana tradicional siempre ha sostenido bastante más que eso. Parece tener sentido vincular eso con el relato de su nacimiento esencialmente único. Resulta apropiado que el único Dios y a la vez hombre de la historia, haya nacido así. Resulta apropiado que la negación de la condición de Hijo divino propia de Jesús, se vincula a la negación de su nacimiento. Desde luego, en un sentido negativo, podemos estar de acuerdo con el hecho de que esas dos negaciones van emparejadas. Así que parecería resultar lógico concluir que ambas afirmaciones son inseparables: que confesar el nacimiento milagroso de Jesús va emparejado con la confesión de su encarnación. O la encarnación hace necesario el nacimiento virginal, o bien el nacimiento virginal garantiza la encarnación.

Un argumento conservador protestante final, relacionado con la forma medieval de entenderlo (que ya hemos mencionado antes), es que Jesús tenía que ser diferente desde su nacimiento, para poder ser nuestro Salvador. Para poder encontrarse libre de la pecaminosidad que es inseparable de la humanidad, él tuvo que asumir su propia relación con la humanidad desde un punto diferente al de todos nosotros. Esto no tiene por qué vincularse al concepto rústico y carnal medieval, del pecado original. Cualquier concepto de pecado original parece suponer que las personas somos pecadores porque nacimos de padres pecadores, en una sociedad pecadora. Ya que Jesús sería capaz de romper ese círculo vicioso, ya que iba a posicionarse desde fuera para librarnos de él, ya que no sería su prisionero, ¿acaso no había de llegar a la vida humana de una forma diferente? ¿Acaso no resulta apropiado que su posicionamiento por encima de este mundo para salvar a este mundo se reflejase en su origen único?

Las razones indicadas hasta aquí son las más corrientes y evidentes. Existen otras, de las que tomamos nota sin comentario:

- La posibilidad, una vez realizada, de una humanidad sin pecado, simboliza o proclama la perfección de la iglesia o la realidad de la salvación, aunque cualquiera de nosotros, visto por separado, sea un pecador.

- Si el milagro de la encarnación nos salva, hemos de saber cuándo sucedió. Pero si Jesús tuvo un origen gradual, orgánico, no tendríamos ninguna forma de identificar el momento del evento redentor.
- Confesar la necesidad de un milagro así, pone a prueba la seriedad con que reconocemos nuestra condición absoluta y desesperadamente perdidos, en este estado caído.
- El milagro de la carne celeste asumida por el Hijo o la Palabra, es la garantía de la posibilidad de nuestra santificación<sup>6</sup>.

El propósito de esta asignatura no es brindar respuestas sólidas a cuestiones altamente discutidas en la historia de la teología. Cualquier respuesta que pudiéramos sugerir a estas alturas resultaría ser prematura. Tendría un efecto de cortocircuito para la evaluación de los argumentos a favor y en contra. Pero por cuanto el Credo de los Apóstoles ha hecho aparecer en nuestro estudio el nacimiento virginal, podemos por lo menos intentar aclarar la naturaleza de la cuestión.

En primer lugar, es una cuestión de historia. Tiene que ver con lo que de verdad sucedió. Se desprende de esto, que las respuestas basadas en otros argumentos que los puramente históricos, no vienen a cuento. Algunos de los principios citados para la negación de esta doctrina tradicional han sido filosóficos; por ejemplo, el compromiso filosófico moderno con la forma científica de entender el mundo, que dice que cosas como el nacimiento de una virgen no suceden y que, por consiguiente, no puede haber sucedido. Esa no es una afirmación estrictamente histórica. No viene de investigar y confirmar qué fue lo que sucedió basándonos en la única fuente de información disponible, a saber, los testigos. Por cuanto es una negación filosófica, es ilegítima. Los principios filosóficos pueden suscitar la interrogante. Pueden dificultar la creencia. Pero la creencia no es más difícil que el propio carácter dudoso de las presuposiciones filosóficas en sí.

Ahora, si rechazamos los principios filosóficos como base última para una decisión, hemos de rechazarlos también como fundamento para sostener la veracidad. Es curioso que en parte la defensa conservadora sobre este particular ha sido también filosófica; es decir, argumenta desde la lógica de la cuestión, y no desde el testimonio de los testigos.

Cómo entendemos los relatos del nacimiento virginal no constituye realmente una comprobación de la autoridad de la Biblia. No es una comprobación de si creemos la Biblia. Lo que comprueba es la hermenéutica:

---

<sup>6</sup> Aquí no se ofrece ninguna referencia bibliográfica. La defensa más firme de la tradición clásica es J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ* (New York: Harper, 1932). Una reseña reciente muy cuidadosa aparece en Raymond E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (Mahway, N.J.: Paulist Press, 1973).

cómo entendemos la Biblia. La cuestión no es si Mateo y Lucas ponen que Jesús naciera de una virgen. Sabemos que sí. La cuestión es qué es lo que quisieron decir al poner eso. Lo que querían decir no tiene por qué darse por sentado que sea lo mismo que lo que pudieran entender un cristiano medieval, un cristiano del siglo XVI o un cristiano del siglo XIX. Desde luego, el silencio de la mayoría del Nuevo Testamento sobre este particular no apoya indiscutiblemente la idea de que el nacimiento virginal tiene que significar lo que la ortodoxia entendió que significaba; así que debemos rechazar la idea de que la cuestión del nacimiento virginal constituye automáticamente y siempre una comprobación de si la gente acepta la autoridad de la Biblia. Lo que viene a ser es, en cambio, una comprobación de la hermenéutica. ¿Qué es lo que querían decir de verdad con esta historia? ¿Querían dar parte de un hecho biológico, o pretendían alguna otra cosa?

Un segundo argumento filosófico inapropiado (y se encuentra muy difundido en la práctica) ve el nacimiento virginal como el punto de comprobación donde sostenemos la divinidad de Jesús. Es en efecto posible en el pensamiento del Nuevo Testamento o en el pensamiento en general, en la antigüedad, proclamar la divinidad sin vincularla a un nacimiento virginal. De hecho, sucede continuamente. El prólogo a Juan y Filipenses 2 son ejemplos familiares. Cada vez que en el Nuevo Testamento se declara la divinidad de Jesús, carece de la mención del nacimiento virginal, así que es posible declarar su divinidad sin el nacimiento virginal.

También es posible declarar el nacimiento virginal sin divinidad. Hubo herejes como Pablo de Samosata que eso hicieron. Las religiones paganas de aquella época también. La idea de que un salvador divino en particular naciera de una madre pero sin padre se puede encontrar en paralelos paganos de todo el Oriente Próximo de la antigüedad. Esto también debilita la idea de que esta historia tiene como finalidad defender una manera determinista de entender la vida. Como entendían la vida los evangelistas, los milagros sí suceden; pero el nacimiento virginal no significaba que esta persona fuera un dios. Sólo significaba que él o ella contaba con un privilegio único, o tal vez fuera una mezcla de lo divino y lo humano. No viene a comprobar una naturaleza única e irrepetible, conforme a la mentalidad de la antigüedad, el que alguien naciera sin un padre humano. Tampoco es el caso necesariamente, en la lógica ni en la mentalidad bíblica, que por nacer sin un padre humano se viera uno libre de pecado. Esa vinculación deriva del desprecio agustino de los impulsos y las necesidades naturales del cuerpo; pero no hay una lógica que obligue a que porque una persona naciera sin un padre humano tiene menos probabilidades de ser un pecador. Esto no lo exige el sobrenaturalismo; no es necesario para conservar el concepto de milagros. Se puede tener un concepto de milagros sin afirmar que el nacimiento virginal fuera uno. Todo esto indica que primero es necesario dejar de lado la

presuposición de que podemos resolver este problema basándonos en principios generales filosóficos o teológicos. No es esa clase de problema.

Si es que se puede atribuir a los escritores una «intención de demostrar» (que no solamente la intención de reunir en un relato todas las historias que habían oído), los relatos del nacimiento parecerían confirmar en todo caso la humanidad de Jesús. Atribuyen a la familia de Jesús dos poblaciones de origen. Explican que su familia y hasta sus primos (Elisabet, Juan) tenían alguna idea de su misión. Es comparable al caso de Samuel, Sansón y Juan, en que su misión le viene preanunciada desde el nacimiento, reconocida por Simeón y Ana. Esto, y no la ausencia de un padre humano, es lo que resulta de interés para estos textos.

La siguiente consideración a que hay que regresar, si estamos preguntándonos sobre cuestiones de historicidad, es si existen explicaciones para el silencio del resto del Nuevo Testamento. No lo encontramos en el núcleo de la predicación apostólica. ¿Es posible explicarnos cómo es que se haya dejado a un lado? Existían peligros considerables en la iglesia temprana, de caer en el *docetismo*. Hallamos indicios de ese peligro en los escritos más tardíos del Nuevo Testamento. Ya hay entonces personas para quienes Jesús no fue del todo un hombre de verdad, tanto en relación con el significado de su resurrección como en relación con su ministerio terrenal. Haberse asegurado de mencionar este tipo de origen único —aun suponiéndolo cierto— podría haber estorbado el sentido del resto de la historia. Sería un argumento fácil para aquellos que querían transformar la fe cristiana en otra más entre las religiones de misterio, otro tipo de gnosticismo.

Hay otra consideración adicional, especialmente tocante al relato de Lucas. En distintas ocasiones los capítulos iniciales de Lucas mencionan los recuerdos de María, que «guardaba estas cosas en su corazón». Esto puede encajar con la afirmación de Lucas de haber investigado, haber comprobado documentación, haber buscado diferentes fuentes de información. Le dice a Teófilo que hizo estas comprobaciones antes de escribir su evangelio. Es concebible, y los estudiosos de la cuestión han especulado con esta hipótesis, que determinados relatos de la parte inicial del evangelio de Lucas sean atribuibles a los recuerdos de la propia María, recuerdos que no necesariamente contó a todo el mundo. Entonces no pasaron a ser parte de la tradición común de los cristianos hasta que Lucas (o algún otro, antes que él) habló con ella, oyó estas cosas de ella y entonces pudo transmitir a otros algunos de sus recuerdos personales. Esto no es más que una posibilidad, aunque históricamente significativa.

Otro aspecto del interés de los historiadores en buscar testigos, es recordar que la introducción de esta idea más adelante en la vida de la iglesia, habría requerido dar explicaciones. Si fuéramos a suponer que no fue un relato verídico desde el principio, entonces ¿cómo se acabó aceptando? No es fácil

imaginar ninguna hipótesis fácil para explicar cómo un relato como este podría haber surgido más tarde. Emil Brunner sugiere que fue una creación literaria cuya finalidad es desarrollar la doctrina de las dos naturalezas. Es decir, si Jesús fue Dios y fue hombre, tenía que haber nacido así. Pero como ya hemos visto, lo uno no exige necesariamente lo otro. No es necesario que quien es Dios y hombre a la vez, haya nacido así. El caso es que una historia inventada así se encontraría con dificultades graves. Había apóstoles, y después de ellos personas que recordaban a los apóstoles, interesados en no permitir que se fueran añadiendo cosas imposibles a la historia del evangelio. La iglesia del Nuevo Testamento no era amiga de fantasías. Se dieron cuenta claramente que había que rechazar otros documentos que especulaban con lo fantástico e imaginario. Aquellos textos se quedaron fuera, sistemáticamente, de la colección que constituye el Nuevo Testamento.

Antes de que concluyera el siglo, aparecen polémicas anticristianas que citan el nacimiento virginal para burlarse, alegando que José no fue el padre de Jesús; lo había sido Pandera, un soldado romano. La facilidad con que se puede dar una interpretación difamatoria como esa al relato, constituye otro motivo circunstancial para pensar que no es algo que alguien se haya inventado y añadido más tarde. Podría decirse que en el relato de Mateo se ven señales de un cierto apuro que sentían los testigos tempranos con respecto a estos particulares. La genealogía de Mateo I menciona otras cuatro mujeres:

Rahab, una prostituta cananea (Josué I);

Tamar, que se hizo pasar por prostituta para engañar a su suegro para que tuviera con ella un hijo, con la finalidad de darle descendencia;

Betsabé, esposa de un general extranjero, que David le arrebató a su marido primero por adulterio y después haciéndolo matar (2 Samuel II); y

Rut, extranjera integrada a Israel con un ritual nupcial muy extraño. Hasta existe una referencia, en la historia de Rut (4,12) a Fares, hijo de Tamar. Booz, esposo de Rut, desciende de Fares.

Así que para cualquiera que recordara estas historias, la inclusión de estas mujeres en el evangelio de Mateo, prestando así atención a otros madres, indica una sucesión curiosamente entrelazada de casos donde la relación matrimonial es irregular. ¿Por qué indicó esto Mateo, si no es para señalar que la anormalidad del contexto familiar de Jesús se ajustaba a precedentes, tal vez hasta a una forma típica de actuar el Señor? ¿Por qué señalar eso, si no es que el relato del nacimiento que se disponía a contar resultaba tan irregular?

Cualquier interrogante histórica contiene una cierta incertidumbre histórica, un rasgo permanente e inevitable. No es posible responder a una interrogante histórica con certeza absoluta sino solamente con una certeza



histórica. Siempre tenemos los problemas inherentes a la hermenéutica. ¿Qué es lo que significa el texto? ¿Qué es lo que viene a significar el testimonio de los testigos? Y siempre hay la comprobación del valor de los propios testigos. ¿Vio esta persona ocularmente aquello de que informa? ¿Hay algún motivo que él o ella pudiera tener para dar un informe inexacto? ¿Para distorsionar o sesgar lo que informa? Nunca tendremos una respuesta a esas preguntas que no esté a su vez sometida al principio de incertidumbre histórica.

Muy al margen, entonces, de cualquier debate sobre la doctrina de la autoridad de la Escritura (que, como ya hemos dicho, no es una cuestión legítima a tener en cuenta en este punto), podemos decir a corto plazo sólo dos cosas. Primero, que las únicas fuentes que tenemos sobre el nacimiento virginal lo afirman; y segundo, que no se nos ocurre ningún motivo plausible para que alguien se lo hubiera inventado, por cuanto no es una idea que hubiera aportado nada útil en el mundo del Oriente Próximo antiguo. No demuestra nada. Existiría algún motivo posible para no falsificar un relato así, y buenos motivos para no difundirlo aunque fuera cierto; así que hasta cierto punto puede ser que el silencio relativo tenga explicación. Como introducción inicial al problema histórico, aquí es donde lo tendremos que dejar por ahora.

No es una evasiva, sino nuestro deber primero en este punto, tratar como historiadores un texto de narración, comprobando si los testigos son creíbles; y aparte de eso, dejarlo estar. Abandonar el papel del historiador para adoptar el del filósofo o del científico, para sentenciar, basándonos en otros principios que el registro histórico, que ciertas cosas no pueden ser ciertas, siempre es una posibilidad lógica; pero significa dar preferencia a otra manera de entender la vida que la de aquellas personas de quienes hemos recibido la información. Esto sería un estorbo para la lectura imparcial de cualquier texto.

Otro ejercicio, apropiado para el historiador, es argumentar basándose en principios literarios y culturales, que Lucas y Mateo no pretendían sostener lo que las antiguas ortodoxias cristianas han sostenido y defendido. Comprobar los méritos de esa alternativa hermenéutica no es nuestro cometido.

Es otra cuestión aparte sugerir que no tiene sentido, en una situación misionera moderna, insistir en el escándalo intelectual de un nacimiento virginal como punto esencial de la fe o como su milagro más importante. No hay ningún lugar del Nuevo Testamento donde tenga esa clase de relevancia.

Hemos seguido el pensamiento de las comunidades tempranas tan respetuosa y descriptivamente, que no ha habido ningún punto donde resultara apropiado ni imperativo tomar un paso atrás con respecto al testimonio más temprano de los apóstoles, para preguntar qué supondría para la construcción entera, poner en duda el testimonio sobre la resurrección. Es evidente

que la resurrección y el nacimiento virginal son muy diferentes en cuanto al lugar que tienen en el testimonio temprano. Son, sin embargo, casi paralelos en cuanto al problema de credulidad que exigen para el escéptico moderno comprometido con los patrones históricos y científicos naturales de interpretación y duda. ¿Qué credibilidad tienen los relatos de la resurrección cuando se ven desde las normas que los que dudan han aplicado a la cuestión del nacimiento virginal? El paralelo entre estos dos «milagros» es especialmente claro cuando se ven en el contexto del debate moderno sobre la noción de milagros en sí. Ambos relatos describen un tipo de evento que normalmente no sucede. En este sentido son paralelos. Las interrogantes que suscitan en cuanto a credibilidad son análogas. Difieren por supuesto en la naturaleza social de los eventos. La mayoría de los informes de apariciones en I Corintios 15 fueron públicas, por tanto la ausencia de documentación antigua de evidencias que podrían esgrimirse en contra —como el que alguien informara de haber hallado el cuerpo verdadero de Jesús en una tumba, o cualquier documentación creíble que informara de acciones fraudulentas de parte de los discípulos— constituye un silencio significativo.

No nos corresponde aquí entrar a fondo a la cuestión de credibilidad psicológica o lógica. Es de sentido común sostener que los discípulos no tenían al principio ningún interés particular por demostrar un evento tan inverosímil. Se habían encontrado predispuestos a la desesperación y la falta de fe, todo lo contrario a una orientación que favoreciera el ponerse a inventar evidencias falsas. Un grupo de líderes, a sabiendas de que habían inventado evidencias falsas, difícilmente habría producido la historia del Nuevo Testamento; sin embargo este nivel de debate hipotético sobre credibilidad viene a constituir el trasfondo apologetico del debate histórico, pero no su sustancia<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Las siguientes sugerencias bibliográficas pueden guiar a la estudiante que desea indagar más a fondo en la cuestión. Gordon Kaufman y Brunner son los teólogos contemporáneos que han trabajado con mayor seriedad en un contexto sistemático, la cuestión de la duda de si los informes de la resurrección se pueden creer a rajatabla. J. C. Wenger no trata la cuestión.

Raymond E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*. 1973.

Van Buren, Paul, «Easter» en *The Secular Meaning of the Gospel: Based on the Analysis of its Language*. 1963.

Fuller, Reginald H., *The Formation of the Resurrection Narratives*. 1971.

Harvey, Van Austin, *The Historian and the Believer: the Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*. 1969.

Ladd, George Eldon, *I Believe in the Resurrection of Jesus*. 1975.

Perrin, Norman, *The Resurrection According to Matthew, Mark and Luke*. 1977.

Ramsey, Michael, *The Resurrection of Christ: A Study of the Event and Its Meaning for the Christian Faith*. 1961.

Nos dirigimos a continuación a la cuestión del canon, para concluir con ello nuestras afirmaciones acerca de la naturaleza de la era posapostólica.

El desarrollo de un orden eclesial respondió a un problema real. ¿Quién garantiza la identidad de la iglesia? ¿Quién acredita que la iglesia de la siguiente generación será fiel al ministerio de la presente generación? Se estableció obispos, después arzobispos, para hacerse cargo de esto. Los apóstoles ya no estaban y tenían que ser sustituidos por alguna clase de persona.

También tenían que sustituirse por algún tipo de afirmación, por el credo como guía. Hay muchos más escritos que giran en torno al credo que en torno a los escritos apostólicos. Cada generación tenía preguntas nuevas. Hubo quien gozaba de creatividad. Hubo quien respondió a estas preguntas y escribió un documento. A medida que estos documentos se van creando en torno a los documentos anteriores, empiezan a difuminarse los linderos entre una cosa y otra. Cada vez que alguien intenta aclarar algo, se añade una voz nueva al concierto. La iglesia siempre tuvo que lidiar con las mismas herejías que ya estaban presentes en la era del Nuevo Testamento. Estaba la herejía ebionita, que hemos notado de paso, pero tal vez sólo de nombre. Los ebionitas eran cristianos judíos, o simpatizantes judíos, que se centraban en la humanidad de Jesús. Su cristología permitía que Jesús fuera el Mesías en el sentido técnico del título, aunque lo mantenían dentro del marco del judaísmo, disolviendo el carácter único de Jesús al verlo como un ejemplo típico de un modelo histórico: un rabino más, un Mesías, un hombre entre otros, cuya autoridad sobre nosotros no es en ningún caso absoluta.

La perspectiva gnóstica o docética, al contrario, tendía a disolver a Jesús en un ejemplo más de revelación. Estas dos tendencias siempre irritan a la iglesia. Conforme va aumentando el cúmulo de documentos, conforme el número de respuestas a estas preguntas aumenta, los intentos de la iglesia por ver por dónde ir se vuelven más y más caóticos. Como respuesta a esto, surge poco a poco el canon.

La palabra «canon» significa «regla» o «criterio». El canon se desarrolla como un criterio respecto a la aceptación de escritos. El canon enumera aquellos escritos que pertenecen y han de aceptarse como Escritura. Por extensión, la palabra canon viene a significar el propio cuerpo de escritos, no solamente la lista de ellos<sup>8</sup>.

---

Selby, Peter, *Look for the Living: The Corporate Nature of Resurrection Faith*. 1976.

Wilkens, Ulrich, *Resurrection: Biblical Testimony to the Resurrection: An Historical Examination and Explanation*. 1977.

<sup>8</sup> Véase F. W. Beare, «Canon of the New Testament», en *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha*,

El primer canon lo propuso un hombre que a la postre fue condenado por hereje. Marción estuvo activo a mediados del siglo II. Quería distinguir claramente entre Pablo y los otros escritos, y entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Como se ha interpretado a Marción desde entonces, estaba en contra del Antiguo Testamento y era antijudío. Contrastó el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo. Quiso extirpar cualquier rastro de judaísmo del Nuevo Testamento también. Aunque bien pudo haber algo de esto en su posicionamiento según se fue desarrollando, no empezó así. No eran estos sus intereses medulares. Sencillamente quería una cimentación sólida en medio de un pluralismo creciente. Empezó tan sólo como un deseo de saber, en medio de esta inmensa producción literaria que estaba surgiendo, dónde se encontraba el tribunal de apelaciones. ¿Cuál es el criterio que pudiera demostrarnos la verdad en medio de este lío pluralista de muchos tipos de literatura que dice tantas cosas diferentes y hasta contradictorias? Marción propone: «Hagamos esto empezando por distinguir entre la literatura autorizada —fundamentalmente los escritos de Pablo— y todo lo demás». La iglesia autodenominada «ortodoxa», que rechazó la fórmula de Marción, sin embargo estaba obligada a contestar en los mismos términos. Es decir que tuvieron que confeccionar su propia lista, donde además de Pablo, entraron las demás epístolas y los evangelios. Esta lista ya estaba sólidamente establecida para el año 300, aunque hubo flecos que no se acabaron de terminar por bastante tiempo (por ejemplo, la aceptación del libro de Apocalipsis).

¿Qué es lo que supone crear un canon, crear una lista y decir: «Estos escritos son nuestra Escritura y los demás, no»? El significado tradicional, hallado especialmente en la apologética católico romana, data del debate entre católicos y protestantes. El protestante dice: «La Biblia es la autoridad única; la iglesia no lo es». Los católicos responden: «No, la iglesia es la autoridad final porque fuimos los que creamos la Biblia. Fuimos los que concedimos autoridad a la Biblia». La apologética tradicional católico romana afirma que la iglesia determinó qué autoridad elegía reconocerle a la Escritura. La iglesia fue la que produjo la Escritura en el siglo I. Después, en los siglos II y III, la iglesia sentenció: «Esa es la Escritura a la que elegimos conceder autoridad». Este argumento no funciona. No funciona porque el reconocimiento del canon no *concedía* una autoridad a esos escritos que no gozaran hasta entonces. Al contrario, se trazó una línea divisoria donde incluir aquellos escritos a los que *ya se les suponía* autoridad. No se ocuparon en determinar si es que estos escritos gozaban de autoridad, sino

---

*with Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times*, vol. I (New York: Abingdon Press, 1962), 520-532; A. C. Sundberg, Jr. «Canon of the New Testament», in *The Interpreter's Dictionary of the Bible [...]* *Supplementary Volume*, (Nashville: Abingdon, 1976), 136-140.

que preguntaron si es que eran apostólicos. Ni siquiera indagaron si es que eran escritos auténticos. La Carta a los Hebreos tuvo cabida porque se creyó (falsamente) que era de la pluma de Pablo. No lo es, que se sepa hoy, pero sí es apostólica: procede de la era apostólica. Daba testimonio válido acerca de la primera generación de la iglesia. Así que delimitar un canon no consiste en conceder autoridad a textos que antes no la tuvieran. Es, al contrario, un reconocimiento por parte de la iglesia, de que los textos tienen ya un predicamento tal, que en efecto gozan de autoridad sobre nosotros.

La segunda mella en la antigua línea apologética católica, consiste en que nunca hubo (o por lo menos no se conoce hoy ningún registro de que hubiera) una acción oficial por la que una agencia eclesial —un sínodo, un obispo, un papa— emprendiera la acción de dictaminar: «Por este acto concedemos a la Escritura autoridad». Lo que tenemos es solamente listas —más de una— de diferentes tiempos, que lo que hacen es anotar el listado de textos que en este momento se aceptan como pertenecientes al Nuevo Testamento.

Otra mella en esta idea apologética es el hecho de que la lista nunca fue *del todo* clara. En términos generales estaba claro el esbozo para los años 300, pero siguió habiendo hasta tan tarde como el siglo XVI, un grupo breve de textos en la lista que se conocían como *antilegouménoi*, «contra los que hay quien se pronuncia». Se referían a 2 Pedro, Apocalipsis y a veces algún otro texto, que hasta la era de la Reforma no fueron aceptados por unanimidad como canónicos. Había por supuesto otro grupo adicional, que conocemos como los libros apócrifos, que fueron reconocidos por los católicos aunque nunca por los protestantes. Así que en el reconocimiento del canon la iglesia lo que *no hace* es, precisamente, tomar cartas en el asunto con autoridad incontestada, para conferir autoridad por medio de un decreto de sentido legal, como cuando un parlamento confiere autoridad a una ley que promulga, o un dictador confiere autoridad a un decreto que firma. Sucede lo contrario, al revés: La iglesia reconoce los *límites* de su propia autoridad al declarar: «Estos son los escritos que están por encima de nosotros. Estos son los escritos a los que no se puede añadir nada. Este es el cuerpo literario debajo del cual nos situamos y del que recibimos órdenes».

Así que podemos observar, comenzando por el desarrollo del canon, lo que más tarde en la historia de la iglesia se conoce como el concepto de «restitución»; es decir, volver atrás para regirse por criterios anteriores. La iglesia ya no es sencillamente una corriente que avanza por la historia, como en la generación apostólica. Este movimiento a lo largo de la historia reconoce la necesidad de tener normas, criterios, lugares adonde dirigirse en busca de un veredicto; necesitamos alguna forma de medirnos a nosotros mismos. No puede tratarse de la *totalidad* de nuestra historia, por cuanto no nos dice toda ella lo mismo. Tiene que ser los escritos de los apóstoles y no

de otros. Así que el desarrollo de un canon es el comienzo del interés autocrítico de la iglesia por juzgarse a sí misma según su conformidad con sus orígenes.

Esta forma de redefinir el significado del canon como el principio de un interés en la renovación, o como juzgar a la iglesia por su conformidad con sus orígenes, nos guarda de otros conceptos equivocados sobre qué es lo que pudo significar. No se trata de un canon por revelación. Algunos fundamentalistas casi parecen imaginar que la identidad del canon es en sí un tema propio de revelación divina. Eso no tiene ningún fundamento. Tampoco fue infalible. Los que esbozaron el canon pensaban que el autor de Hebreos fue Pablo, que no lo fue. Fue un juicio pronunciado acerca de un texto imperfecto —algunas partes del evangelio de Juan acabaron siendo aceptados aunque probablemente no pertenecen ahí—. Juan 8, por ejemplo, es probablemente una historia verídica, aunque no sea ese su lugar en el texto. El canon no es un veredicto final. Como hemos visto, hasta el siglo XVI siguió habiendo variaciones, como todavía las hay entre protestantes y católicos. No se incluyó una opinión acerca del Antiguo Testamento. No tenemos ninguna pronunciación cristiana sobre el canon del Antiguo Testamento. Los cristianos se limitaron a adoptar las tradiciones judías. Nunca lo decidió ninguna iglesia. Así que el canon es una cosa humana, histórica, no muy nítida en los márgenes. Sin embargo el *significado* del canon sigue siendo fundamentalmente importante, por cuanto indica que necesitamos volver siempre a este libro —no por ninguna doctrina inmediata que tenemos acerca de cómo se escribió el libro, sino porque es el registro del punto al que ha de volver la iglesia si es que vaya a ser la iglesia, si se va a juzgar a sí misma en cuanto a lo que supone ser la iglesia, con referencia a de dónde procede—. Tendremos que regresar constantemente a esa manera de entender lo que es el canon, para medir nuestra realidad presente. Más adelante, al final del semestre, puede que haya algunas cosas adicionales que comentar acerca de la autoridad de la Biblia<sup>9</sup>.

Más allá del ejemplo que nos presenta el problema del canon, tal vez podamos observar con mayor amplitud cómo tendemos a leer nuestra

---

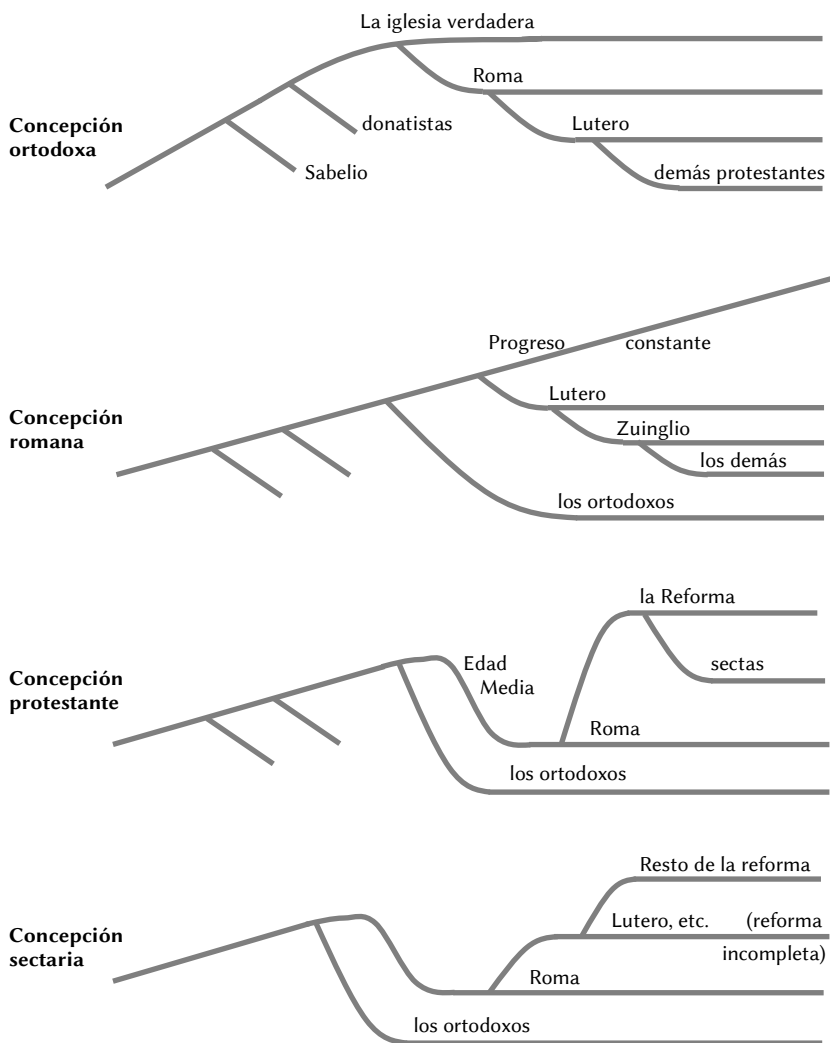
<sup>9</sup> Podríamos realizar una comprobación del concepto de canon con una pregunta hipotética. Si en las arenas de Egipto se fuera a encontrar un pergamino que trae sin lugar a dudas otra carta del apóstol Pablo, escrita a la iglesia de Alejandría, no entraría al canon del siglo III. Tampoco entraría al canon de Martín Lutero. Pero sería claramente un escrito apostólico. ¿Qué valor tendría? Este es un buen punto por donde comprobar lo que entendemos que es el canon bíblico, como aquel cuerpo literario bajo cuyo juicio se sitúa la iglesia y sobre la que se posiciona para recibir renovación. Para continuar con este tema, véase mi «The Authority of the Canon», *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives*, ed. Willard M. Swartley (Elkhart, Ind.: Institute of Mennonite Studies, 1984), cap. 17.

historia. Leemos la historia trazando una línea del tiempo. Hemos aprendido, y la Biblia nos ha enseñado, que Dios obra a través de la historia. El paso del tiempo importa. Lo que se desarrolla con el paso del tiempo es importante para los propósitos de Dios, de manera que trazamos una línea del tiempo y la seguimos a lo largo de los siglos. En este punto surge una herejía que ramifica desde la iglesia. La línea principal continúa su curso. Aquí vemos una división, por ejemplo, entre los donatistas y la tradición católica, que fue la correcta, de manera que ésta continúa. Más adelante se dividen las iglesias oriental y occidental. Después la línea protestante continúa aunque el catolicismo se ramifique de la línea troncal. Y así continuamos.

A un nivel muy cándido es posible darse cuenta que esto no puede ser correcto porque solamente muestra *una línea*. Pero el hecho es que son muchas las líneas. Los cristianos que se sitúan en algún otro punto tienen el mismo derecho a ver el cuadro entero desde la perspectiva de su propia línea como la troncal, así que lo que deberíamos tener es un «árbol» que se pudiera leer desde cualquiera de las perspectivas, donde cada una se viera desde su propia integridad (ver diagrama, p. 198). Ese es el defecto más superficial. Pero también hay algo equivocado con la presuposición de que la línea avanza siempre, sin más. Necesitamos más dimensiones, porque en cada era ha existido la elección entre fidelidad e infidelidad, así que necesitamos una línea que representase la norma y otras para cualquier otro grupo, una que no es recta sino que va y viene aunque en general se vaya apartando cada vez más de la fidelidad. Luego tendría que haber puntos donde esa posición equivocada oye un llamamiento a volver a la norma. «Volver a la norma» significa restitución y renovación. Marción intentó hacer eso. Dijo: «Nuestra iglesia está empezando a confundirse. Se está volviendo pagana. Están mezclándose diferentes conceptos de Dios, así que vamos a tener que volver a la norma, que es la predicación de los apóstoles, para deshacernos de cualquier cosa que no sea parte de esa norma». Cuando las iglesias de los siglos II y III dijeron: «No, Marción, tu canon es demasiado estrecho, pero nosotros tenemos el canon correcto», hicieron lo mismo. Estaban echando mano a la norma, al modelo, por el cual habían de juzgarse todas las desviaciones posteriores.

Parte de la lección de la historia de la iglesia es que esto sigue pasando. Así como hay el irse apartando, hay también renovación. Hay varias formas como la iglesia se siente llamada a regresar a la norma. No es sencillamente cuestión de que haya una línea única que avanza y siempre está en lo correcto; ni tampoco que todas las líneas avancen y están en lo correcto a la vez, no es cuestión de un pluralismo ecuménico donde se afirma: «Todas estas líneas son necesarias». Es, al contrario, una cuestión de que la iglesia o está siendo infiel o está siendo restaurada a la fidelidad. Si Dios trae a la iglesia continuamente a renovarse en fidelidad —lo que sucede con la

Reforma, con los anabaptistas, John Wesley, Marción, y entre medias con Francisco de Asís— entonces el patrón de echar mano de la norma es un elemento fundamental de nuestra historia de la iglesia y de nuestro teologizar.



En la historia menonita, el hombre que escribió *El espejo de los mártires*, Thieleman J. van Braght, tenía una visión que hoy consideraríamos ingenua de que siempre hubo «anabaptistas» a lo largo de todos los siglos. *El espejo de los mártires* es una colección de informes de martirios anabaptistas del siglo XVI, pero para van Braght tenía la misma importancia incluir, como



primer tercio del libro, mártires por el bautismo de creyentes de los que se tenía noticia a lo largo de todos los siglos. Era ingenuo en la idea de que todas esas personas tuvieran algún tipo de conexión entre ellos, de tal suerte que los que en el siglo IV adoptaban el bautismo de creyentes la hubieran recibido del siglo III y la hubieran transmitido al siglo V. Esta idea de un canal subterráneo de discrepancia apostólica no se tiene en pie históricamente, pero van Braght está en lo cierto en el sentido de que siempre es posible encontrar una forma de teologizar donde los cristianos echan mano a la norma para restablecer la fidelidad de la iglesia. La teología fiel no es sencillamente cuestión de encontrarse en aquella corriente que continúa desde el principio. Es, al contrario, ese proceso por el que desde esa corriente se apela al juicio, a la comprobación, a la comparación con los orígenes, un volver allí de donde procedemos, para poder darnos cuenta dónde es que nos hemos desviado.



# 8

## LA TRINIDAD Y EL CONCILIO DE NICEA

### GUÍA DE PREPARACIÓN

Hurgad en vuestros textos colaterales de teología sistemática, para responder a lo siguiente:

1. ¿Qué lugar (posición secuencial, espacio relativo que se le dedica) tiene la doctrina de la Trinidad en el esquema del autor o autora?
2. ¿Es esta doctrina como tal una verdad revelada, o se trata, al contrario, de una solución a problemas que surgen al ir a comprender la verdad revelada?
3. ¿Se discurre sobre la posibilidad de otras formas de entenderlo (v. gr. el arrianismo, el modalismo) y sus puntos fuertes y flacos? ¿Se aborda la doctrina de la Trinidad como el resultado de un desarrollo doctrinal?
4. ¿Se define el término «persona»? ¿Cómo? ¿El autor o autora opina que es un término adecuado? ¿Necesario?
5. ¿Discurre el autor o autora sobre las interrelaciones entre las tres «Personas» de la Trinidad? ¿Trata sobre la diferencia entre conceptos «económicos» frente a los «ontológicos» de la Trinidad? ¿Menciona en relación a esto los términos *circumincessio* y *circuminsessio*? ¿El término *perichoresis*? ¿El concepto de «apropiación»?
6. ¿Los textos de teología sistemática que estáis usando ilustran el concepto de «Trinidad» con analogías modernas o argumentos modernos?
7. ¿Se intenta hacer que el concepto de «tres en uno» sea comprensible recurriendo a analogías, ilustración, o redefiniciones lógicas?

Hemos observado la transición desde la era apostólica a la vida de la iglesia más allá de los tiempos apostólicos, y hemos dicho algunas cosas acerca del marco de referencia en que se desarrolló el pensamiento de la iglesia. Nos queda todavía un camino largo por recorrer antes de que podamos observar la iglesia de la Edad Media —o del presente— comunicando, sometiendo conceptos a prueba, debatiendo y teologizando. En la sección bajo la numeración 230 de la biblioteca, así como en los libros enumerados para su lectura colateral, podéis hallar textos que alegan en algún

sentido ser completos en cuanto a sistema acabado de teología. Esto nos da una idea de la cantidad y el tipo de material que tenemos que tratar bajo la rúbrica de «teología».

¿Pero cómo llegamos desde aquí hasta ahí? ¿Cómo llegamos desde la iglesia del Nuevo Testamento o inmediatamente posterior al Nuevo Testamento, al presente donde existe una acumulación nada desdeñable de volumen de vocabulario, temas, y debates que hay que tratar bajo la rúbrica de «teología»?

El primer paso importante después del nivel del Nuevo Testamento al que tenemos que pasar, es lo que se ha venido en llamar la «dogmática». Este término tiene un significado diferente en la teología al que tiene en su uso secular. En su uso corriente, secular o coloquial, que algo o alguien se tache de «dogmático» es malo. La persona dogmática dice lo que opina sin oír a los demás ni interesarse por lo que les mueve; pero la raíz griega *dogma* significa, sencillamente, algo que tiene un fundamento sólido. Un dogma es una afirmación de la iglesia que se ha definido. Cualquier afirmación que se haya definido es en algún sentido dogmática, pero en particular esos credos a los que los concilios principales de la iglesia han dado rango formal son dogma. La disciplina académica de «dogmática» (como algo diferente a otras cosas que se hacen en el campo de la teología) es donde se interpretan estos documentos y se estudia cómo surgen las afirmaciones dogmáticas. Esas afirmaciones posteriores tienen un carácter más preciso como *dogma* que el que gozó el Credo de los Apóstoles, que estudiamos como un testimonio respecto a la vida litúrgica de la iglesia, pero que no fue elevado al rango de dogma por ningún concilio en particular de la iglesia.

Para entender lo que sucedió en los siglos III y IV, tenemos que recordar el fenómeno de salirse de la pista y tener que volver, a que nos referimos en la clase anterior. Este es un fenómeno de herejía: posiciones y doctrinas que se tienen por tan erróneas que es necesario condenarlas expresamente, hasta tal punto que cualquiera que se atenga a esas posiciones ha de excluirse de la comunión cristiana. En el Nuevo Testamento las personas eran excluidas de la comunión, o se autoexcluían, basándose en lo que pensaban como individuos. En I Juan, por ejemplo, el autor tacha a algunos de «anticristo». Esas personas habían sido miembros de la comunidad cristiana pero ya no eran miembros. Tal vez se reveló que nunca habían sido miembros de verdad, aunque lo parecieran. Pablo se refiere en sus cartas a personas que él dice que «han naufragado en la fe». Pero en los siglos III y IV tenemos un fenómeno de *grupos* o *categorías* de personas: «Todos aquellos que digan que [y aquí hallamos una fórmula, una afirmación resumida], sean anatema». Cualquier clase de persona que dijera eso, esta categoría entera de persona, recibe condenación automática.

El hecho de que la iglesia desarrolló este proceso de definición del dogma y exclusión de herejes nos crea problemas especiales en la labor de historiadores:

- Significa que para los que fueron condenados así, solamente tenemos fuentes secundarias. No tenemos escritos fidedignos de Marción ni de Nestorio. Lo que tenemos son citas atribuidas a las personas que fueron condenadas, pero sus propios escritos no se conservaron ni copiaron para la posteridad. Tal vez los quemaran. Esa no es, desde luego, una manera justa de leer la biografía de nadie. No sólo son limitadas nuestras fuentes, sino que la historia posterior ha acentuado las polarizaciones y tensiones injustamente, procurando realzar las diferencias críticas. Marción y los que lo condenaron, así como Nestorio y los que lo condenaron a él, estaban en perfecto acuerdo sobre muchas de las cosas más importantes; pero la historia sólo ha conservado un registro de las diferencias, para hacer de ellas un examen de comprobación y un ejemplo respecto a diferencias más amplias.
- A partir de ese momento, el nombre de la persona empieza a indicar una peculiaridad en cuanto a ese punto en particular a comprobar.
- Después empezamos a confundir los matices de lo que pensó de verdad, con el lugar de esa idea en la historia del pensamiento, y con su lugar desde la perspectiva de la lógica. Así que cuando decimos «agustinismo» o «nestorianismo» o «marcionismo» o «montanismo», ya no nos referimos solamente a una persona y qué es lo que pensaba. Desde luego no nos referimos a la totalidad de lo que pensaba. Nos estamos refiriendo a esa idea que hemos escogido como particularmente suya, para representar así algún énfasis especial o algún error en particular. Esto hace que sea muy difícil contar su historia con justicia.

Además tenemos algunos problemas especiales de metodología al tratar este material en la exposición de una clase magistral. Este es probablemente el material más complejo que estaremos tratando a lo largo del semestre, tanto en cuanto a vocabulario como a lo enrevesado de la lógica en cuestión. No es fácil de aclarar en una presentación, ni siquiera cuando podamos seguirla con un tiempo de preguntas y respuestas. Vamos a tener que aguantar las limitaciones de presentar a manera de conferencia estas luchas en el seno de la iglesia, esperando que después sea más fácil verlo todo, una vez hayamos llegado al final de la historia a contar. Esto requerirá obligatoriamente cierta cantidad de definiciones complicadas de vocabulario desconocido, que bien podrían hacer que estas pocas horas resulten más difíciles de sobrellevar que el resto del semestre.

Al final de nuestra lectura del Nuevo Testamento, la iglesia se quedaba con un problema sin resolver. Dijimos que eso probablemente fuera bueno. La iglesia temprana tenía una manera elevada de entender a Jesús, una manera tan elevada que podían hablar de él con términos normalmente reservados exclusivamente para Dios, y decir de él cosas que no se dirían normalmente sobre ningún ser humano. Sin embargo esta iglesia temprana era rígida, leal y judíamente monoteísta. Negaban rotundamente que pudiera haber dos Dioses o más de un Dios, y negaban que el Dios verdadero pudiera ser visto en forma humana ni en ninguna otra forma visible. Por diferentes motivos, el Nuevo Testamento no tropezó en la oposición intrínseca entre estos dos juegos de ideas. Para empezar, la iglesia más temprana se valió del concepto de adopción o de exaltación; es decir, la idea de que Jesús fue un hombre que fue exaltado a su posición gracias a que Dios aprobó su obediencia. Eso pareció dar respuesta durante algún tiempo.

También había una manera parcial de evitar problemas inmediatos con esta dificultad, por cuanto los cristianos más tempranos fueron tan claramente judíos. Cuando hablaban acerca del Dios único —hay un solo Dios, invisible, que no busca ser adorado en templos— no se referían a un Absoluto filosófico, a un ser único metafísico, irreconciliable con este hombre particular Jesús. Se referían al Dios de su historia, el YHWH de la historia del Antiguo Testamento. No les molestaba la dificultad filosófica de juntar *esta* deidad absoluta con la humanidad de Jesús. Pero conforme el trasfondo judío fue desapareciendo y la iglesia se empezó a acostumbrar a hablar griego y a pensar en categorías griegas, entonces surgió el problema de relacionar el monoteísmo celoso y fogoso de la fe bíblica con una manera elevada de entender quién fue Jesús. ¿Hay después de todo un solo Dios o será que son dos? ¿O tres? ¿Cómo entendemos la conexión entre Jesús y el Dios único?

En la iglesia surgieron dos centros de la vida intelectual. Observaremos sus diferencias de vez en cuando, aunque no podamos ahondar en ello de una manera entera, histórica. Por una parte tenemos la ciudad de Antioquía, la base de operaciones del ministerio misionero de Pablo. Continuó siendo el centro de la vida de la iglesia en ese rincón del mundo mediterráneo. Antioquía no era un centro cultural de la antigüedad como Alejandría, Corinto y Atenas. La forma de teologizar que tenían los antioquenos fue relativamente simple y directa, relativamente modesta y exegética. Leían un texto a la vez e indagaban en lo que quería decir; leían las historias y preguntaban qué fue lo que pasó. Su manera de entender los textos bíblicos en los siglos II y III seguía siendo hebraica, historicista y no filosófica. El otro centro fue Alejandría —una ciudad con un legado intelectual antiguo y honrado— representado, por ejemplo, por el filósofo judío Filón, aunque también por muchos filósofos paganos. Era un centro de conocimiento

académico ampliamente integrado y sistemático. Fue también el primer lugar donde la iglesia estableció un proceso escolar sistemático, donde se podían reunir estudiantes a tiempo completo en torno a un maestro para organizar sus pensamientos coherentemente con la finalidad de impartir enseñanza.

El debate que veremos refleja en cierto sentido la diferencia entre estas dos escuelas, aunque no es solamente eso. Tiene también un elemento de política eclesial, donde la polarización entre estas dos escuelas (y sus obispos respectivos) cobra singular importancia. Existen también diferencias en la manera de abordar la teología, aunque no contaremos la historia desde esa mira al empezar, si bien es posible que después regresemos, para ver esa dimensión de la historia también.

Necesitamos observar cómo la iglesia temprana abordó la interrelación entre los alegatos tan exaltados que hacían acerca de Jesús, y los alegatos tan exaltados que hacían sobre la unicidad de Dios desde la tradición judía que la iglesia temprana adoptó sin fisuras.

Empecemos por regresar a un concepto que hallamos en el evangelio de Juan, sobre el que hay más historia que lo que notamos cuando primero lo vimos. El concepto es *logos*, o «palabra», que descubrimos que tiene su paralelo en «sabiduría», *sophía* en griego y *jokmá* en hebreo. «Sabiduría» es poco menos que una persona en aquella parte del Antiguo Testamento que conocemos como «literatura sapiencial». Proverbios 8 lo afirma muy claramente, siendo un texto tan representativo que merece leerlo aquí con cierta extensión:

¿No llama la sabiduría,  
no alza su voz el entendimiento?  
En las alturas junto al camino,  
donde se cruzan se planta;  
al lado de las puertas a la entrada de la ciudad,  
en el acceso a las puertas alza la voz:  
—Hombres, a vosotros os reclamo,  
mi voz se dirige a los hijos de los hombres... (Proverbios 8,1-4).

«Sabiduría» habla en primera persona, contando a la humanidad lo sabias que son las palabras:

Yo, Sabiduría, habito con la sagacidad,  
y hallo conocimiento y discreción.  
El temor del Señor es detestar el mal...  
Míos son el consejo y la prudencia,  
mías la inteligencia y la fuerza.  
Por mí reinan los reyes,  
y sentencian justicia los gobernantes;

por mí mandan los príncipes,  
 y los nobles gobiernan la tierra...  
 El Señor me creó al principio de sus obras,  
 la primera de sus obras de antaño.  
 Desde siempre me estableció,  
 desde el principio, antes del origen de la tierra.  
 Cuando no existían los abismos me hizo surgir...

(Proverbios 8,12-24a)

Y así «Sabiduría» se ve personificada de forma dramática en los proverbios. La sabiduría es el primero de los actos de Dios, su primera creación, anterior a toda la creación. Es la coherencia de la creación. Es por sabiduría que los reyes entienden cómo gobernar. Es por sabiduría que los cielos se mantienen estables arriba y el agua se mantiene debajo de la tierra. La sabiduría es por consiguiente el agente de Dios en el resto de la creación. Esta sabiduría es divina; participa de la naturaleza y autoridad de Dios. No es solamente una herramienta o un fulgor de Dios. Ella, Sabiduría, parece ser parte de Dios mismo.

Lo que el Antiguo Testamento dice acerca de la sabiduría puede aplicarse a lo dicho en el Nuevo Testamento acerca del *Logos*. En la filosofía especulativa griega, el *Logos* ya tiene algunos de estos sentidos. Así que ambos legados culturales podían coincidir. Tanto el *Logos* como la primera creación podían entenderse como preexistentes, el agente de Dios en la creación, y divino en su carácter. Lo único que añade el prólogo al evangelio de Juan es que esta entidad se hizo carne y habitó entre nosotros. No indica que existiera ningún inconveniente filosófico con la cadena de ecuaciones que establece que el *Logos* sea igual a Dios, de alguna manera se hace humano, y entre medias constituye el orden de la creación. Esta concatenación de conexiones o ecuaciones no es impensable. No parece poner en entredicho la unicidad de Dios. En todo esto las tradiciones griega y judía resultan casi paralelas.

El pensamiento griego acerca del *logos* tiene otra dimensión, sin embargo, que viene de vincular la *palabra* y la *razón*. En lugar de la sabiduría como aquello que hace que el mundo tenga sentido, tenemos la razón como lo que hace que el pensamiento tenga sentido: el pensamiento secuenciado. A un nivel diríamos que el *logos* es el principio de racionalidad o el principio del orden en el universo. El universo tiene orden: tiene una jerarquía y dependencia de causas y efectos. Esta racionalidad del universo es su *lógica*, su parecido al *logos*. En el pensamiento griego el *logos* no es Dios. Se encuentra por debajo de Dios y depende del mundo porque es la racionalidad inherente al mundo. Si no hubiera mundo tampoco habría *logos*, por cuanto el *logos* es el orden propio del mundo. Pero si el *logos* no es Dios, tampoco es humano. Se encuentra en la creación entera, especialmente allí donde la creación se



manifiesta especialmente ordenada —como en los astros o en la ley de gravedad— pero no donde la creación se manifiesta irregular o errática, como en los terremotos o en la humanidad. Es universal, de manera que nunca podría hallarse en un ser humano particular. Esta especulación acerca del *Logos* al fin, a falta de freno, derivaría en el interés del gnosticismo por penetrar este orden y observar la jerarquía de las cosas. ¿Qué es lo superior y que es lo inferior? ¿Cómo se ensamblan las cosas? ¿Cómo derivan las cosas de lo que hubo antes? Estos son misterios; no son cosas que se puedan medir empíricamente, sino cosas que se perciben por conocimiento místico. Los misterios nos *acercan hacia* Dios pero no *alcanzan a* Dios. Así que el gnosticismo nunca llega a Dios; estudia la búsqueda de Dios.

Pero ahora vinculamos el *Logos* y la *sofía*; la una más hebrea, el otro más filosófico. Ambas cosas, que encajarían de alguna manera, aparecen en el Nuevo Testamento. *Este legado entero* se vincula a Jesús ya en Colosenses 1, Hebreos 1 y Juan 1; y antes de eso en Filipenses 2.

¿Hay otros testimonios en el Nuevo Testamento respecto a la presencia de esta idea, aparte de esos textos que ya conocemos? I Corintios 8,6a: «Para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y para quien existimos». Tal vez se trate de una cita, aunque Pablo no lo identifica como tal. El concepto de preexistencia se encuentra en otros lugares también. I Corintios 10,4 habla de una «Roca sobrenatural», que siguió a los israelitas, «y la Roca era Cristo». Es una metáfora difícil de desentrañar, aunque evidentemente está afirmando que Cristo estuvo presente de alguna manera con Israel en la antigüedad.

Podríamos hallar otros textos, que proceden claramente de Pablo y no son prepaulinos, donde las alusiones al concepto hebreo de sabiduría son evidentes. Pero el testimonio cristiano no se limita a hacer suyo el pensamiento filosófico acerca del *Logos* y el pensamiento hebreo acerca de la sabiduría en la divina creación. Lo trae a la tierra. Esto también tiene sus antecedentes en el Antiguo Testamento. Proverbios nos trae un conjunto muy terrenal de reglas acerca de cómo hemos de vivir, cómo prosperar, cómo ser sabios, y cómo ser honrados, así que ya en el contexto de Proverbios 8, la sabiduría se estaba haciendo humana, se estaba materializando y secularizando. Sin embargo en Juan 1 y los otros pasajes paralelos, la novedad es que esta sabiduría se hizo carne. Con todo, al hacerse plenamente humana, al vivir entre nosotros, el *Logos* no disminuyó en absoluto su divinidad, por cuanto Juan dice también que el *Logos* «era con Dios», que el *Logos* era divino. Así que donde en el pensamiento griego el *Logos* se quedaba a medio camino —no del todo Dios, tampoco del todo humano— el prólogo al evangelio de Juan lo ensancha en ambas direcciones, para afirmar una identidad plena en ambos extremos. Eso hace que nuestro problema intelectual se agrave.

¿Cómo es posible conservar la unicidad de Dios propia del monoteísmo? Ese es un extremo del problema. Lo contrario también se puede preguntar: ¿Cómo es posible conservar la humanidad de Jesús? Desde luego la Biblia quiere sostener ambas cosas. Si forzamos en la dirección de la unidad entre Jesús y Dios, entonces Jesús no es más que la revelación visible de Dios. Esto es lo que se conoce como *teofanía*: la revelación visible de Dios que carece de ningún carácter propio. ¿Pero entonces en qué se diferencian Jesús y el Padre? ¿En qué se diferencia de otras teofanías donde se ha aparecido Dios? Génesis 18 cuenta la historia de Abrahán con tres visitantes en su tienda; se trata de una teofanía. Hay apariciones en otras partes del Antiguo Testamento. Isaías tuvo una visión de Dios. ¿En qué se diferencia Jesús de esa clase de aparición divina? La iglesia más temprana tuvo clara le diferencia con el lenguaje de «subordinación» y «adopción»; pero eso no basta.

Así que tenemos dos líneas de pensamiento. Podemos decir cosas muy superiores acerca de Jesús, pero entonces hacemos peligrar el monoteísmo; o podemos decir cosas muy superiores acerca del Padre, con el problema consiguiente de saber hasta qué punto Jesús fue real o hasta qué punto fue necesaria su obra.

Podemos suponer que Jesús y el Padre eran uno, pero entonces no nos estamos tomando con seriedad la propia historia de Jesús. Podemos sostener que son diferentes; pero entonces no es del todo seguro que lo que tenemos en mente sea un solo Dios. El *Logos* tiene que estar a la vez en el mundo (de lo contrario no nos puede salvar), pero diferente a nosotros (porque si no, tampoco nos podría salvar). Para que Jesús pueda ser el *Logos* tiene que ser a la vez igual a Dios (y compartir la capacidad divina de salvarnos) y diferente a Dios (porque de lo contrario no sería el *Logos* junto a nosotros). Es un problema intelectual. Un problema creado por las palabras que empleamos. Se podría decir que si nos negásemos a emplear esas palabras, entonces desaparecería el problema; pero la iglesia de los siglos II y III estaba obligada a emplear las palabras que tenía disponibles. Tenemos que respetar el problema que tenían por las palabras que empleaban, por mucho que pudiéramos alcanzar la conclusión de que disponemos nosotros de palabras mejores y ya no es necesario tropezar de la misma forma.

Empezamos a observar cómo la iglesia abordó este problema, identificando las escuelas de pensamiento que surgieron. Tenemos que recordar continuamente, sin embargo, que los informes que nos llegan sobre estas escuelas de pensamiento en el mundo antiguo, no son casi nunca imparciales. No disponemos de todos los datos. Los datos que tenemos nos llegan sesgados por la forma como nos llegan de parte de los que salieron victoriosos en cada controversia. Sin embargo sí podemos enterarnos de algunas de las respuestas típicas que surgieron; si no alegando una imparcialidad

histórica, al menos reconociendo que representan el problema de coherencia lógica.

### EL MONARQUIANISMO

Tenemos primero las respuestas a este problema que se clasifican como «monarquianistas». Su primer interés es sostener la unidad de Dios, su monarquía. Interpretan la unidad de Dios de tal manera que se relaciona la unicidad de Dios con la obra de Jesús. Una variedad de esto fue el monarquianismo *ebionita*. Los ebionitas fueron un grupo de personas que enfatizaron la humanidad de Jesús a costa de su autoridad. Jesús fue uno de los judíos piadosos de la historia. Esta posición la representó Pablo de Samosata en las controversias a las que nos estamos aproximando. Hace falta decir otra vez que de él solamente tenemos noticia porque otros lo señalan como representante de este tipo de herejía. No tenemos ninguna manera de saber si con ello se le hacía o no justicia.

La herejía ebionita en tiempos del Nuevo Testamento negó la preexistencia del Hijo. Afirmaba que Jesús fue sencillamente un hombre que usó Dios. La posición monarquianista posterior destaca ese mismo interés en la plena humanidad de Jesús, y puede que esté correlacionada con la escuela de Antioquía. Acepta una doctrina elevada del *Logos* y la singularidad de Jesús. No niega ni la encarnación ni la preexistencia, aunque permanece interesada en salvaguardar el carácter histórico de Jesús como algo más que una teofanía.

Así que tienden en la dirección de afirmar que el *logos* es en lengua griega lo que «el rostro de Dios» en el Antiguo Testamento. Se entiende donde leemos sobre el rostro de Dios: «Haga el Señor resplandecer su rostro sobre vosotros». ¿Qué es lo que quiere decir eso? ¿Qué viene a ser el rostro de un Dios invisible? (Aunque Moisés vio las espaldas de Dios en una ocasión.) Viene a significar la presencia de Dios, una manera de revelarse. Dios es un Dios que se da a conocer. Entonces el *logos* significa ese aspecto que podemos ver cuando Dios se revela a sí mismo; es el Padre cuando se manifiesta. No tenemos solamente referencias al rostro de Dios, tenemos también la historia de Melquisedec, que es difícil de explicar pero que según Hebreos (7,4) parece ser extrahistórico. Sin embargo todas estas apariciones de Dios, todas las veces que se manifiesta su rostro, no acaban por crear una segunda deidad ni una personalidad distinta. Lo que son es el principio de automanifestación en la persona de Dios: del Dios uno y único, en absoluto algo diferente. No es una personalidad separada, no una autoconsciencia diferenciada sino sencillamente ese aspecto de Dios, el «rostro», que es la característica de Dios como quien se revela.

Según los ebionitas, este *logos*, esta característica de Dios, se encuentra en toda la humanidad. Aparece muy especialmente en Jesús, de forma singular

en cuanto a medida, y sin embargo no equivale a Dios por cuanto Jesús fue un hombre de verdad. El *Logos* de Dios se valió de él mucho más que de otros, más que de nosotros y más que de ningún otro antes de él. El *Logos* se valió de él de manera singular; y sin embargo el *Logos* sigue sin ser una persona. Fue la característica de Dios como quien se revela, que se valió de Jesús —que fue un hombre de verdad—.

Esta es una posición lógica. Conserva el monoteísmo y conserva la humanidad de Jesús. Sin embargo sostiene menos que el Nuevo Testamento, menos incluso que Proverbios 8, por cuanto el ebionismo no deja lugar a poder atribuir un carácter distintivo, una cualidad o identidad distintiva propia de este *logos* o sabiduría, independiente y anterior al evento histórico, que es lo que aseveran todos nuestros textos.

La otra forma que toma el monarquianismo vino a conocerse como *patripasianismo*. Las raíces de este mote son las palabras «padre» y «pasión». Esta forma de enfocar la cuestión para poder conservar la unidad de Dios, admite una cierta analogía con el docetismo que había existido anteriormente, y guarda una cierta correlación con la escuela de Alejandría. Sólo existe un único Dios. La única distinción dentro de Dios puede aparecer en la forma como Dios escoge actuar, y la palabra para esto es «economía» en castellano, *oikonomía* en griego, un término que indica gestión; en aquel entonces indicaba la gestión en particular de una casa, cómo se hacen las cosas, se ejecutan, se implementan. De manera que cualquier distinción dentro de Dios aparece sencillamente *con la finalidad de llevar algo a cabo*, y no existe ningún tipo de distinción a ningún otro nivel.

El docetismo al que nos hemos referido en una ponencia anterior, estaba interesado en defender la pureza e inmutabilidad o ausencia de cambio en Dios. Afirmaba que Jesús no fue real porque Dios solamente *pareció* existir en Jesús. A finales del siglo II y en el siglo III, lo que interesa ya no es defender la inmutabilidad de Dios, sino su unidad. Así que en Jesús *opera* Dios mismo. En Jesús Dios mismo padece. En Jesús Dios mismo muere. La muerte de Jesús es la obra de Dios mismo por nosotros. Esta es una posición muy fuerte a nivel de la religiosidad. Nos permite tomarnos con total seriedad la obra de Cristo: nada menos que Dios mismo estuvo actuando entre nosotros; la obra de Jesús es la obra del Padre. Pero si se adopta esta posición consecuentemente, entonces, otra vez, el concepto de preexistencia carece de sentido y la humanidad de Jesús no es genuina, porque él es, a fin de cuentas, la forma que adopta Dios para poder llevar a cabo esa obra entre nosotros.

Así que ninguna de las posiciones monarquianistas —ni la patripasiana ni la ebionita— encaja con el testimonio del Nuevo Testamento. Al hacer esta observación nos estamos basando en los documentos sin adoptar una posición nosotros en cuanto a los intereses específicos a nivel sistemático

filosófico. Existe el peligro de panteísmo: si la revelación de Dios es lo mismo que Dios, entonces Dios está en todas partes. O bien existe el peligro de deísmo: si Dios no es lo mismo que Jesús, entonces Dios solamente revela actos o perfiles, su mano o su rostro. Ambas escuelas de pensamiento, por su interés primordial en conservar la unidad de Dios, una desde arriba y la otra desde abajo, por decirlo de alguna manera, resultan incapaces de aceptar consecuentemente lo que ponen los textos, especialmente en referencia a la humanidad de Jesús y la preexistencia del *Logos*.

### TERTULIANO

Tal vez haga falta probar un sistema que empiece por el otro extremo. Podríamos empezar procurando comprender seriamente la existencia singular del Hijo. ¿Qué aspecto tendría esa posición si se desarrollase y entrara al debate? El padre de la iglesia Tertuliano, activo hacia el año 200, es un buen ejemplo de cómo se procedía pensando así. Tertuliano fue un maestro del debate. Había sido un abogado antes de ser un líder y autor en la iglesia. Empezó disputando contra la posición docética clásica, que afirmaba que Jesús no pudo haber sido un hombre de verdad porque Dios solamente *se apareció* por él. Por cuanto es imposible que Dios cambie, Dios no puede haber dejado de ser Dios para hacerse carne; entonces la aparición de Dios por medio de Jesús tiene que haber sido solamente una apariencia. Es imposible que haya sido la presencia real de Dios, porque eso obligaría a Dios transformarse. Dios habría tenido que someterse al tiempo y al espacio. Dios habría tenido que hacerse finito. Dios habría tenido que hacerse visible. Y todo eso son imposibilidades. Por definición, sería indigno de Dios.

Tertuliano contestó que Dios es diferente a nosotros precisamente en que Dios puede —como nosotros no podemos— transformarse y seguir siendo el mismo *a la vez*. ¿Estaba aquí Tertuliano haciendo malabarismos con palabras? Tal vez. Pero hacer malabarismos con palabras puede ser una herramienta importante para un experto en debates. Es indigno de Dios dejar de ser Dios. La humanidad no puede transformarse sin cesar de ser lo que era antes, pero Dios, precisamente, sí puede transformarse y seguir siendo lo que Dios siempre fue y por consiguiente, es por definición posible que la manifestación verdadera de sí mismo nos llegara en la forma de un hombre.

Sin embargo es indigno de Dios, proseguía el argumento doceta, entrar a carne, hacerse visible, hacerse palpable, transigir en una existencia humana y todo lo que es indigno acerca de la existencia humana, su suciedad y sufrimiento. Tertuliano respondió que si el Dios en particular que buscamos es el Dios de la Biblia, entonces Dios es el Dios de la gracia, y escoge por gracia hacer lo que es inferior, por debajo, indigno de Dios. Eso es lo que significa el concepto de gracia: que Dios no trata a la humanidad como son dignos de ser tratados. Habría sido mucho peor que Dios solamente *aparentase* hacerse

presente. Habría sido peor si Dios nos hubiera engañado, haciéndonos creer que Jesús fue un hombre cuando no, resulta que solamente fue una aparición.

Ese fue el argumento de Tertuliano contra el docetismo tradicional, pero también disputó con el desarrollo posterior, con esa forma actualizada de sostener intereses docetas mediante la posición patripasianista. Intentó demostrar que Dios puede aceptar cambios, pero que el *Logos*, el Hijo, se diferencia de Dios mismo como tal, de Dios el Padre.

En la usanza filosófica de estos términos en aquel entonces ya existía una distinción entre el *Logos* solo y el *Logos prophórikos*, cuando está extendiéndose o en acción. «*Logos* en sí» sería como lo concebimos desde el punto de vista humano. El *Logos* en acción sería cuando esa cualidad razonadora, creativa de Dios está haciendo que pasen cosas en la creación de Dios. La distinción es deseable filosóficamente con el fin de que el *Logos* no acabe atrapado por el mundo. El *Logos prophórikos* solamente es real cuando contemplamos el mundo y lo vemos como reflejo de la cualidad lógica de Dios, pero el *Logos* sigue siendo *Logos* en sí aunque eso no esté sucediendo. El *Logos* sigue existiendo como tal cuando no lo vemos, independientemente de que nosotros podamos percibir su actividad. Solamente cuando se entiende así es posible que el *Logos* no acabe atrapado en la creación.

Tertuliano se sirve de esta idea y la expresa al revés. Lleva esa distinción a la definición del propio Dios. En Dios el *Logos* es la potencialidad de revelación. Es el aspecto de Dios que está dispuesto a la revelación. Dios existió eternamente dispuesto a la revelación y la encarnación. Tertuliano hasta emplea el concepto de «entrenamiento»: Dios se estaba entrenando, Dios estaba ejercitándose, adiestrándose, preparándose en el Antiguo Testamento; cuando Dios creó el mundo el *Logos* en Dios existía, adiestrándose en la revelación de sí. Ahora en Jesús el *Logos* se da a conocer plenamente, es plenamente real o actual. El proceso de *Logos* que habla, la Palabra que se expresa, ha alcanzado su culminación. Existe un Hijo divino antes de la creación, pero ya entonces está destinado a la encarnación. Esa es, de hecho, su naturaleza, el existir destinado a la encarnación. En Dios el Hijo o el *Logos* es la tendencia a —o el potencial para— la revelación. Es precisamente porque Dios es nuestro Dios, el Dios de la Biblia, el Dios de la revelación y el Dios de Jesús, que por consiguiente el potencial para la revelación —esta tendencia a revelar, esta intención de manifestarse— es una parte de la naturaleza divina y no tan solamente un accidente, una improvisación tardía, un suplemento o apéndice. Dios es por su propia naturaleza un Dios que tiene la tendencia clara a manifestarse. Eso es el *Logos* en Dios.

Al definir así las cosas, Tertuliano conserva la preexistencia del *Logos*, conserva el concepto de ese *Logos* que es independiente del mundo (que no tan solamente ni *prophórikos* ni atrapado por el mundo del que viene a ser la

estructura). También conserva la distinción entre Dios como ser absoluto y Dios como ser que se revela, distinción por la que el *Logos* tiene su identidad antes del presente: antes de Jesús.

Este es el comienzo real de la doctrina de la Trinidad. De hecho Tertuliano parece haber sido quien acuñó la palabra «Trinidad». Es importante observar que empieza a sustituir la palabra *Logos* por la palabra *Hijo*, que es un término más ampliamente empleado en la Biblia, aunque ambos aparecen en el Nuevo Testamento. Empieza a encontrar maneras de superar la idea de que *distinción* y *unidad* estén en oposición. Nuestros hábitos de habla nos sugieren que «el Padre» y «el Hijo», Dios y Jesús, o Dios y el *Logos*, tienen que ser iguales o no. La distinción y la unidad son alternativas. Es imposible que dos realidades sean a la vez distintas e iguales. Tertuliano empieza a encontrar formas de usar las palabras, donde sea posible imaginar que la distinción y la unidad no están necesariamente en contradicción. Persigue una forma de sostener a la vez la distinción y la unidad sin que eso suene estúpido o contradictorio. Intenta desarrollar formas de pensar, un vocabulario, una lógica que le permita poder afirmar lo que el texto bíblico exige que se diga: los elementos de preexistencia, distinción y monoteísmo.

## ORÍGENES

El contemporáneo de Tertuliano en la parte oriental de la iglesia fue un Alejandrino con mayores tendencias a la filosofía y la especulación, llamado Orígenes. Orígenes hace algunas de las mismas cosas que Tertuliano e intenta sostener algunas de las mismas cosas aunque con un lenguaje un poco diferente. Lo hace de manera más especulativa. Si es bueno que Dios tenga un Hijo —y es evidente que lo es, por cuanto Dios eligió tenerlo— entonces es bueno que Dios tuviera un hijo eternamente. Tener un hijo es lo mismo que generar, que engendrar. Si es bueno que Dios engendre un Hijo, entonces el Hijo está presente eternamente con el Padre, así como el rayo de luz está eternamente presente con la fuente de luz pero depende claramente de la misma al compartir su naturaleza, no como algo independiente, sino de la misma naturaleza.

La dificultad que entraña este argumento es que, para los efectos de urdir palabras en silogismos, también podría aplicarse al mundo. Dios necesita un mundo. Dios desea un mundo. Es bueno que Dios tenga un mundo. Lo sabemos porque Dios creó uno. Así que si es bueno que Dios tenga un mundo, Dios tiene que haber tenido un mundo eternamente. Dios ha de crear y tener un mundo eternamente. Orígenes llegó a creer esto. A la postre, la iglesia lo rechazó. ¿Cómo pudieron rechazar una cosa pero no la otra? La lógica es idéntica. La diferencia es en un problema propio de política eclesial.

Pero es significativo que Orígenes, como Tertuliano de otra forma, intentaba encontrar alguna manera de poder decir que Dios puede ser uno, el

único Dios verdadero, mientras que a la vez, en algún sentido, hizo de mediador entre Dios y el mundo. Dios puede relacionarse de alguna manera con el mundo, porque en Dios la relación entre la totalidad y sus partes es diferente a como es en nosotros. Para nosotros, para lo material, para nuestra manera de pensar, para nuestras matemáticas, dividir es lo mismo que multiplicar, o multiplicar que dividir. Es imposible obtener más partes sin separarlas entre sí. No se pueden separar unas partes de otras sin que el resultado sea más partes. La lógica funciona para nuestro mundo material. Pero Orígenes, como Tertuliano, intentaba hallar una forma de decir que no tiene por qué ser así para Dios. El intento de Orígenes es menos fructífero que el de Tertuliano porque «generación» sigue siendo subordinación. El Hijo, el rayo de luz, sigue siendo menos que la propia fuente de la luz. El Dios del que procede el Hijo está por encima del Hijo así como el Dios del que procede el mundo está por encima del mundo. Así que en cierto sentido lo único que hizo Orígenes fue desplazar a otro nivel el problema. Si tenemos un Dios que genera y un hijo que es generado —un Dios que engendra y un Hijo que es engendrado— ¿existe algo que sea superior a ambos? ¿Una esencia de la deidad en sí misma? Y si es que no, ¿entonces tenemos dos Dioses y al final hemos vuelto a desembocar en politeísmo? O sea que seguimos sin deshacernos del peligro del politeísmo.

### SABELIO

Digamos que ya hemos aceptado esta idea de la Trinidad: tres en uno. Pero ahora queremos encontrar la manera de volver atrás y reafirmarnos con toda claridad en cuanto a que es uno solo después de haber aceptado que son tres. Un hombre llamado Sabelio hace esto mismo.

Sabelio acepta el lenguaje de la Trinidad pero lo expresa con especial interés en enfatizar la unidad. Recupera lo que había sido el interés de los monarquianistas. Quiere poder decir que Jesús es verdaderamente Dios, que el cristianismo no es un deísmo: un Dios lejano que solamente nos mandó un mensaje o un mensajero. Quiere descubrir a Dios obrando en Jesús y en la historia de la Biblia, pero no en general en todo. No quiere un panteísmo. Desarrolla una manera de hacer esto que podemos reflejar con un diagrama. Dios es una mónada (A), completa y enteramente uno, que carece de forma por cuanto la forma procede del mundo. El mundo le brinda sus moldes. Cuando Dios se adentra a la forma de «Ley» (B), entonces Dios está verdaderamente presente en el mundo como Ley. Entonces la mónada procede a hacerse presente en la forma de «Jesús» (C) y a la postre (D) del «Espíritu» que reparte muchos dones.





Dios es uno. Para describir esa esencia de ser uno, Sabelio hasta emplea la palabra *mónada*, que es la unidad eterna e indivisible. También emplea las palabras *Logos* y Padre para eso mismo. Dios es verdaderamente una mónada, el *Logos* y el Padre. Pero el mundo le da a Dios una forma determinada que él puede asumir.

Tenemos, por ejemplo, la forma de «la Ley». Esta es una forma humana. Dios viene al mundo en la forma de mandamientos y se adapta a estos términos. Lo que aquí he llamado «forma» es *chréia* en griego: una «necesidad», una «apertura» o un «molde». Dios toma la forma de un molde que le provee el mundo. Después Dios viene en la forma del hombre Jesús. Esta vez el mundo le brinda una forma humana, y así Dios se hace manifiesto auténticamente, enteramente, en esa forma: la forma que le brindó el mundo. Más adelante, el mundo preparará otras formas diferentes, y Dios será conocido entonces en la forma de los dones del Espíritu.

En primer lugar tenemos la manera que el Antiguo Testamento primero ve a Dios. Dios vino en la forma de la Ley. Después tenemos la manera que los discípulos percibieron a Dios: en la forma de Jesús. Y después tenemos la manera que percibe continuamente la iglesia a Dios: en la forma de los dones del Espíritu. Pero siempre se trata de un único ser que viene en la forma que el mundo sea capaz de percibirle por cuanto el mundo tiene un molde de esa forma. Dios en su totalidad —el Dios viviente— es esta unidad absoluta. Así que la distinción que importa no es la que hallamos entre Padre, Hijo y Espíritu. Esa es una distinción secundaria. La distinción real es la que tenemos entre Dios en su unidad, y Dios como lo percibimos (como tres). La distinción es la que hay en estar «dentro» o «fuera» del molde, no entre Padre, Hijo y Espíritu. Dios en su totalidad es uno. Dios en su totalidad crea el mundo y después lo utiliza como vehículo para revelarse dentro de las formas que el mundo le brinda. Estas son las tres formas como Dios se ha

dado a conocer en el mundo: los tres moldes o las tres «modalidades». A veces el sabelianismo se conoce como «modalismo».

¿Qué nos aporta esto a nuestro problema? ¿Viene a ser una posición sólida entre los dos puntos flacos del monarquianismo, que sería o bien panteísta (Dios en todas partes) o deísta (Dios nunca del todo presente)? A primera vista parece una mejora. El Dios verdadero está de verdad presente en Jesús, en los dones del Espíritu, en la revelación del Antiguo Testamento. Desde luego es auténticamente revelación, así que parecería responder al problema intelectual de hacer justicia al concepto de revelación sin poner en entredicho la unidad de Dios.

Pero comprobémoslo con los mismos puntos textuales donde pusimos a prueba las otras posiciones. ¿Qué hay del concepto de preexistencia? Bueno, eso no funciona en absoluto. Antes de adentrarse a un molde, resulta que Dios no es nada más que un ente atemporal e informe. No tenemos una preexistencia de nada. La existencia del Hijo —o, puestos al caso, hasta la existencia del Dios del Antiguo Testamento, como también la existencia del Espíritu presente en la iglesia y en los dones— está siempre condicionada por el hecho de que el mundo provea esa forma. Dios como tal no tiene forma. Dios recibió esa forma del mundo, así que no tenemos un Hijo preexistente, sino tan sólo el Hijo cuando está presente la forma de Jesús. No hay ninguna obra continuada del Dios del Antiguo Testamento porque *ese Dios* ha sido sustituido por el Hijo cuando la unidad informe de Dios se traslada a otra de sus diversas formas.

Cuando la mónada —la esencia de Dios— asume la forma de Jesucristo, ¿de dónde viene la limitación de su humanidad que él se impone a sí mismo?

Si las limitaciones de su humanidad —la forma de Jesús— vienen del mundo, entonces acabaríamos después de todo siendo ebionitas: entonces la humanidad de Jesús le ha sido impuesta por el mundo y eso no salvaría a nadie. Y si al contrario la forma que toma Jesús viene de algo inherente a Dios mismo, entonces es que tenemos una división en el propio seno de Dios y al fin y al cabo Dios no es uno, de manera que no hemos solucionado el problema tan bien como habíamos imaginado.

Una dificultad adicional: Cuando la mónada se ha trasladado de un molde al siguiente, ¿dejan de existir las formas anteriores? ¿Deja de existir o de funcionar el Hijo cuando aparece el Espíritu?

El cuadro sabeliano da mejores resultados en cuanto a la revelación que en cuanto a la redención o la salvación. El símil de la luz es uno que le gustaba a Sabelio porque podía afirmar que cada uno de los modos es iluminación. Cada uno de estos es la revelación de Dios. No sabemos hoy lo que puede haber pensado Sabelio acerca de la cruz ni de cómo la actividad de Dios en la cruz resulta ser salvadora. Tal vez solamente sea cuestión de que nos falta

información al respecto, pero es una característica de esta posición —que no consigue tomarse con suficiente seriedad la preexistencia de Cristo— el tener dificultades para hablar con solidez acerca de cómo actúa Dios en la muerte de Jesús.

Otro punto de comprobación que nos puede arrojar luz en un esfuerzo por comprender el desarrollo de este problema es la humanidad de Jesús en el sentido de su crecimiento. Lucas nos dice que Jesús fue un bebé y después un niño y que fue creciendo hasta la madurez. «Crecía y se fortalecía, y se llenaba de sabiduría». Algunas de estas posiciones tienen dificultades para aceptar la idea de que tuviera que crecer. Después de todo, era el Hijo de Dios desde que nació, y sabemos que Dios ni cambia ni crece. Así que podemos proponer una prueba de docetismo para cualquier teólogo en particular, si es que comentan sobre estos pasajes, especialmente en el evangelio de Lucas, donde hallamos referencias al crecimiento de Jesús. No hay crecimiento en la forma sabeliana de entender el Hijo. Dios o está ahí en Jesús, es decir en la forma de Jesús, o bien Dios está ausente en Jesús porque Dios está aquí siendo Espíritu o más allá siendo Ley.

Repasemos la historia que venimos resumiendo hasta este punto, con una afirmación capsular empleando otras palabras. Estos teólogos conservan claramente la unidad de Dios. Quieren un monarquianismo en ese sentido; pero para hacerlo, tienen que enfatizar la divinidad. Esto evidenció una tendencia al docetismo o al patripasianismo, dejando que la realidad histórica de Jesús entrara en cuestión; y la prueba que no superan está en los pasajes que tratan sobre el crecimiento de Jesús como persona, así como sus tentaciones, o el tener que decidir, o sus padecimientos.

La otra alternativa para mantener un monarquianismo, es la subordinación, que tiende en dirección al ebionismo. Entonces el problema consiste en saber cómo la obra de Cristo puede tener algún valor salvador. La comprobación aquí sería si estos teólogos pueden encajar aquellos textos que tratan sobre la preexistencia. Sabelio dice que los tres en uno vienen por cuenta del mundo, no de Dios. Así que en realidad se trata de una forma de subordinación. Pero Sabelio dice: «No, los tres son revelación; el Hijo no menos que el Padre. La unidad de Dios viene de Dios en sí».

Sabelio acabó descartado; en parte por razones de política eclesial pero en parte, también, por la arbitrariedad lógica de su explicación de la naturaleza de ser tres. Puestos al caso, bien pudieran haber sido cuatro. Es decir que podría haber añadido la creación, anterior a la Ley, mientras que la *chréia* que denominó «dones del Espíritu» es una especie de cajón de sastre. La posición tiene puntos de artificialidad. Tertuliano y Orígenes habían podido decir más al afirmar que el deseo por —y tendencia hacia— revelarse, el impulso a manifestarse y la acción de encarnarse está en el propio carácter de Dios. Esto afirma algo mucho más fundamental que Sabelio, que consideraba que

Dios no tenía forma en absoluto. Así que lo inadecuado que resulta Sabelio no se corrige cuando combina los puntos flacos de ambos tipos de monarquianismo. No nos propone una revelación auténtica de Dios que viene al mundo con la finalidad de salvarlo.

La etapa siguiente empieza con los debates del siglo IV. Avanzamos desde lo intelectual a lo institucional, y desde escuelas de pensamiento a la historia de la política eclesial.

Empezamos con el pensamiento de Arrio. Lo que le mueve a él no es lo mismo que lo del siglo anterior. En el debate que hemos estado viendo, lo que interesaba era reafirmar la unidad de Dios. Arrio está interesado en reafirmar la trascendencia de Dios. En el siglo IV empieza una era de tolerancia y acomodamiento. Sigue habiendo, a principios del siglo, algo de persecución de cristianos, pero no tardó en cesar. La iglesia pudo empezar a acomodarse cada vez más a la cultura del mundo alrededor. Su membresía incluía cada vez más personas cuya transición desde el paganismo no fue una conversión radical sino, al contrario, cuestión de ir acercándose paulatinamente a una religiosidad superior. Después de todo, dentro del pluralismo del mundo romano, la gente estaba habituada a cambiar de afiliación de una religión a otra. Una religión que fuera superior tendía a hacer de foco de atracción para la población. La visión de un Dios que estaba actuando en medio de la humanidad para su beneficio resultaba muy respetable, frente a algunas de las deidades vulgares del panteón griego. La gente podía acercarse a esta religión sin estar impulsados por un reconocimiento profundo de ser pecadores y por consiguiente, sin un sentimiento fuerte de la necesidad de que Dios irrumpiera en el mundo para salvarlos.

Entonces es comprensible que las presiones en dirección a sostener la singularidad de Jesús y hacia una definición de la obra salvadora de Dios en Jesús, presiones que resultarían en enfatizar la divinidad de Jesús, eran ahora más débiles que lo habían sido en siglos anteriores. El interés en sostener la dignidad de Dios como tal, tendía a ser mayor<sup>1</sup>.

Arrio aceptó la forma de expresarse que era corriente después de Tertuliano. Hablaba de la Trinidad, pero él renovó un interés en la subordinación de Jesús ante Dios en sí, que había sido característica en una era anterior. Hay dos formas como se puede expresar la subordinación del Hijo al Padre, lo que interesaba a Arrio. En primer lugar, se podría expresar en términos del

---

<sup>1</sup> Existe cierto paralelo en sociología, en cultura y en teología entre el arrianismo del siglo IV y el unitarismo, que surgió entre las iglesias congregacionalistas de Nueva Inglaterra en el siglo XIX.

tiempo. Orígenes había dicho que el Hijo es engendrado por el Padre<sup>2</sup>. Para la mente de Arrio, engendrar o *generar* es un evento; y los eventos suceden en un tiempo finito. Pero Dios está por encima del tiempo. Dios no está limitado por el tiempo. Por consiguiente, se alega que Arrio dijo: «*Hubo un tiempo cuando el Hijo no existía*», a saber, antes del comienzo del tiempo finito.

La otra forma de expresarlo sería en términos de causalidad. Dios es la causa pura. Dios es la causa primera y es la única causa primera. El Hijo no puede estar hecho de Dios; eso sería un modalismo sabeliano. El Hijo sería sencillamente otra forma que toma el Padre. Arrio rechazó esta idea porque entonces el Hijo no es auténticamente Hijo y Dios habría puesto en entredicho su carácter como «causa primera».

Pero tampoco puede Dios necesitar al Hijo eternamente para poder ser Dios, como había afirmado Orígenes. Si Dios necesitaba tener un Hijo, entonces la independencia, soberanía, primacía y unidad divina quedarían en entredicho. Cuando Dios elige crear un Hijo y un universo, tiene que ser una decisión libre si es que Dios pueda ser Dios. Así que, *si* el Hijo no puede estar hecho de Dios mismo *y* el Hijo no puede ser eternamente una parte de Dios, *entonces* el Hijo tuvo que ser creado como el resto de la creación, de la nada. Así que la frase esencial es: «*El Hijo fue creado de la nada*». Estas dos afirmaciones, tomadas de los escritos de Arrio, serían el campo de batalla para el período de la historia que abordamos a continuación.

Arrio era un sacerdote en Alejandría. Su obispo era Alejandro de Alejandría. Arrio acusó a su obispo de sabelianismo por decir que Dios hizo al Hijo de sí mismo, de Dios, y que por consiguiente había caído en una herejía ya condenada. Alejandro, como obispo que era, silenció o destituyó a Arrio; pero en lugar de acatar la reprimenda, Arrio se marchó de la diócesis y se buscó otros obispos y amigos que le apoyaran.

Alejandro depuró el argumento tradicional para responder a Arrio, y dijo que aunque se suele concebir el empezar (o engendrar) como un evento en el tiempo, eso no da a entender que existiese un tiempo anterior. No se puede concebir un tiempo anterior al tiempo, que es, por supuesto, lo que esa sentencia procura hacer. «Antes del tiempo» no es un tiempo. Puede, quizá, concebirse un absoluto sin tiempo, pero es un contrasentido hablar de «antes del tiempo». Alejandro también recurrió a la lógica, la lógica de los juegos de palabras, para preguntar si la objeción de Arrio contra Orígenes —que Dios no es siempre un Dios con *Logos* o comunicación como parte del carácter divino— significa que hubo cuando Dios existió sin la capacidad de hablar.

---

<sup>2</sup> Nota editorial: Orígenes también sostuvo que el Hijo es generado *eternamente* por el Padre. Además, Orígenes mismo no concebía la generación como una actividad necesariamente finita.

¿Es posible concebir un Dios que fuera un Dios superior y que no fuera capaz de comunicarse, es decir sin *Logos* —*álogos*—? Ese es el tipo de argumento que se empleó contra Arrio: ¿Es posible concebir un Dios mudo?

En el transcurso del debate Arrio hizo más objetable su posición. Ya no decía solamente que el *Logos* estaba subordinado en la creación eterna, sino que extremó más aún los límites de lo que estaba dispuesto a decir acerca de Jesús. Arrio dijo que Jesús se ganó el ser Hijo por su obediencia, y por consiguiente la preexistencia no es realmente necesaria para entender el Nuevo Testamento. Así dismanteló no solamente las afirmaciones sistemáticas, dogmáticas y filosóficas de los siglos II y III, sino que empezó a poner en cuestión algunas de las cosas que el propio Nuevo Testamento había afirmado.

### EL CONCILIO DE NICEA (325 d.C.)

En medio de este barullo, el emperador Constantino convocó el primer Concilio de Nicea. Esta no fue la única cuestión que había que tratar. Es la cuestión principal que se recuerda, pero hubo muchos otros temas. Constantino había puesto fin a la persecución de la iglesia una docena de años antes, y para el año 325 estaba interesado en que su iglesia estuviese bien unificada para poder contar con su apoyo para su esfuerzo por unificar el imperio. Si los cristianos estaban peleados entre sí, entonces poco iban a poder hacer para ayudarlo a gobernar el imperio. El interés de Constantino, entonces, era la unidad. Todavía no se había bautizado ni era un cristiano en el sentido formal de la palabra, pero convocó el Concilio de Nicea, al que ordenó asistir a los obispos de todo el imperio. Alejandro sigue siendo el obispo de Alejandría, pero empieza a contar cada vez más con el apoyo de Atanasio, una figura de la que habrá más que contar más adelante, que a todos los efectos casi está actuando como obispo. A pesar de que Atanasio no tiene más rango que el de ser secretario del obispo de Alejandría, también lo nombran secretario del congreso en Nicea.

Constantino no solamente convocó esta reunión. También fueron suyas las decisiones adoptadas, al determinar en ciertos puntos esenciales cuáles debían ser las palabras exactas empleadas —muy a pesar de ni siquiera estar bautizado como miembro de la iglesia—. La decisión tomó la forma de un credo, una afirmación al estilo del Credo de los Apóstoles, pero que se extendía en ciertos puntos con frases que dicen lo que necesitaba decirse para poder aclarar lo esencial del debate. Esto exigía afirmaciones adicionales de dos tipos. En primer lugar demandaba una extensión de la afirmación sobre Cristo: «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles; y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, unigénito nacido del Padre, es decir, de la sustancia del Padre; Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la

misma naturaleza que el Padre». Así que añade afirmaciones acerca del ser de Jesús, y después regresa a lo que queda del Credo anterior: «se hizo hombre, padeció y resucitó», y todos los otros elementos. Pero las afirmaciones adicionales más esenciales acerca de cristología están por la mitad: «engendrado, no creado».

Esta es una respuesta obvia al debate sobre la creación del Hijo y el ser «de una misma sustancia con el Padre». Aquí tenemos la palabra crítica *ousía*, que significa «sustancia». Así que si *ousíous* significa «tener sustancia, ser sustancial», y *homo* significa «mismo, misma», entonces *homooúsious* es «tener (o ser de) una misma sustancia». Si añadimos la letra *iota* a la palabra *homo*, entonces tenemos *homoi*, que significa «semejante». En la diferencia entre dos palabras consistió todo lo que había de importancia en el debate. Arrio decía que el Hijo era de sustancia *semejante* al Padre. Los del bando de Atanasio y Alejandro decían «de *una misma* sustancia con el Padre». El emperador Constantino lo decidió y sentenció: «Lo expresaremos sin la *iota*». Esto se ha caracterizado como la batalla por un diptongo, pero es una palabra que supone una diferencia importante en la definición: «de una misma esencia, sustancia, naturaleza con el padre». Esta expansión en el credo lo consagró como un dogma nuevo.

El otro cambio que se hizo fue añadir una condenación al final:

Y a los que dicen que hubo un tiempo cuando [el Hijo] no existió [una cita directa de una frase de Arrio], y que antes de ser engendrado no existió, y que fue hecho de la nada o que fue hecho de otras personas o sustancias o carne, que fue creado, que estaba sujeto a cambio... [sigue una lista de otras afirmaciones, que vienen también de Arrio], tal persona sea anatematizada por la Iglesia Católica.

Esto es, entonces, lo que se conoce como el Credo de Nicea (o Símbolo niceno), con una extensión de afirmaciones acerca de la unidad de Cristo con el Padre y su ser engendrado, que no hecho, y al final con una condena específica de las personas que enseñan esas frases particulares que se han de rechazar.

El texto no tuvo reconocimiento inmediato como «el Credo de Nicea». No se publicó en un periódico que apareciera ese mismo día ni se difundió con ese título. Fue importante, de momento, sencillamente como documentación de un conflicto político que tendría sus avances y retrocesos durante la generación siguiente.

Arrio y sus partidarios lograron vencer en varias oportunidades. Tenían más amigos en la corte imperial. Atanasio fue condenado a destierro —en alguna ocasión tan lejos como Europa— en diversas oportunidades antes de que la cosa se resolviera definitivamente en una solución tan política como teológica. Hasta un siglo más tarde las frases de Nicea no alcanzaron un

reconocimiento general ni el estatus de un credo. Hubo otro concilio en Constantinopla, en el año 381. En sus archivos, el obispo de Jerusalén descubrió el texto niceno en una forma levemente modificada y lo citó en Éfeso en el 431. Por cuanto el primer empleo formal del credo sucedió en 381, el patriarca Dimitrios proclamó el año 1981 como el «Año del Segundo Concilio Ecuménico» y aniversario del Credo Niceno. Sin embargo no se reconoció como dogma hasta que fue citado en el año 431, a pesar de haberse adoptado en el 325. El Concilio de Nicea conservó la forma de credo y el empleo de participios para establecer los puntos principales, pero adaptó el credo para hacer de él un instrumento al servicio de la cuestión particular que se estaba discutiendo en ese momento.

Durante medio siglo el tira y afloja siguió entre los dos bandos. Arrio tenía mucho a su favor. Podía apelar al rechazo de la especulación por parte de la escuela antioquena, de manera que halló aliados ahí. Gozó de amistades políticas, especialmente en la corte imperial. Hubo algunos emperadores y consejeros de la corte entre Constantino y Teodosio, que se decantaron claramente por su partido. En parte esto se debió a motivos prácticos, por cuanto su teología convenía al imperio. Si se rebaja el concepto de Cristo, entonces es posible realzar correspondientemente al emperador, por cuanto el *Logos* pudo estar en Jesús pero también en el emperador. Vimos ya en Proverbios, que los reyes gobiernan gracias a la sabiduría de Dios. Si Jesús es un poco menos, entonces el rey puede ser un poco más; y esto es exactamente lo que deseaban Constantino y sus consejeros.

Un factor adicional a favor de Arrio era los conversos nuevos que iban entrando al cristianismo por su respetabilidad, popularidad e inteligencia. Es una religión edificante y elevada, pero esta gente prefiere un monoteísmo sencillo; no quieren molestarse mucho con Jesús en particular, ni con los aspectos del pensamiento cristiano que proceden del judaísmo hebreo.

Arrio también sacó ventaja de que la otra tradición, conocida ahora como «atanasianismo», se vio mezclada con el populismo, el vulgo ignorante, un anhelo de lo misterioso típico en la religiosidad popular, y el ascetismo del movimiento monacal, que ya había empezado en Egipto y veía con desprecio la cultura, la civilización y la inteligencia. Arrio tenía mucho a su favor, pero fue Atanasio el que al final prevaleció. Había llegado a ser el representante del movimiento que hacía el alegato más elevado acerca de Jesús y aceptaba las frases nicenas como la mejor forma de expresarlo. Prevaleció en parte por el apoyo que recibió de las iglesias occidentales. No habían participado en el debate, pero cuando se enteraron se decantaron de su parte. Después de que fuera exiliado al occidente, supo conservar sus amistades allí. Prevaleció en parte por su poder moral, su capacidad de seguir luchando a pesar del exilio, mientras que Arrio siempre parecía dejar hasta cierto punto que la fuerza de sus convicciones dependiera del apoyo que recibían. Atanasio tenía menos



apoyos en la corte, pero en cambio mayor apoyo popular. Esto significa que cuando cambiaron los emperadores él se fortaleció. Otra razón es que con el paso del tiempo los amigos y discípulos de Atanasio elaboraron con una lógica más depurada el lenguaje empleado para afirmar la doctrina de la Trinidad según acabó tomando su forma definitiva.

Cualquier doctrina, pero en particular una doctrina de este tipo, consiste fundamentalmente en un conjunto de presuposiciones acerca de cómo debemos emplear las palabras, y reglas acerca de lo que determinadas palabras deben y no deben ser empleadas para decir. Así que llegamos al punto donde podemos poner en fila estos términos, compararlos unos con otros, y ver en la interrelación de «sólo palabras», de qué iba la doctrina. Tenemos aquí tres columnas de palabras que tienen algún grado de relación a la vez que contienen algunas diferencias. La relación y la diferencia será lo que vamos a considerar:

		B	A
<b>Griego</b>	<i>ousía</i>	<i>hypóstasis</i>	<i>prósōpon</i>
<b>Latín</b>	<i>essentia</i>	<i>substantia</i>	<i>persona</i>
<b>Español</b>	<i>ser, esencia</i>	<i>sustancia</i>	<i>persona</i>

Las palabras de la primera línea son griegas. *Ousía*, como ya hemos notado, viene de la raíz verbal «ser», y viene a significar «esencia». *Hypóstasis*, al igual que *sustancia*, viene de las raíces «estar» y «sub, debajo». *Prósōpon* es un término con diversos tipos de significado, aunque la raíz de su significado se encuentra en la máscara que lucía un actor en el teatro, es decir un «personaje»: no en el sentido de un individuo con personalidad, cuerpo y espíritu, sino como figura en una obra dramática. Es lo que se ve. Hoy día podríamos decir «papel» o «rol» con este significado. Esta «persona» vendría a ser el personaje o el papel representado en el teatro. La doctrina de la Trinidad en un sentido muy sencillo viene a ser un conjunto de reglas acerca de cuáles palabras se emplean para decir qué.

En los debates griegos iniciales se daba por supuesto que *ousía* e *hypóstasis*, esencia y sustancia, venían a decir lo mismo. En castellano moderno tampoco nos parecería significativa la diferencia. Las dos cosas vienen a indicar «lo que una cosa realmente es». Que eso se llame esencia o sustancia no constituye una distinción real importante.

Sabelio decía que existe un Ser divino y por consiguiente hay una única sustancia divina. Él indicaba «un, una» acerca de ambas cosas. Sin embargo tenemos tres caras, tres personas en el sentido de rostros, máscaras, moldes, figuras o apariciones, así que Sabelio trazaría una línea divisoria antes de la columna “A”. Arrio no estaría de acuerdo. Hay tres sustancias, por cuanto el Padre y el Hijo son realmente sustanciales. Claro que hay tres «rostros», pero es que hay también tres sustancias. Por cuanto «sustancia» y «ser» significan

lo mismo, entonces tiene que haber tres esencias también. Por consiguiente, la *ousía* del Padre y la *ousía* del Hijo no pueden ser la misma cosa. Estas son las dos posiciones lógicas cuando se asume que sustancia y esencia son lo mismo. De manera que se puede decir, con Sabelio: «Tracemos una línea para separar la columna A: a la izquierda es uno y a la derecha son tres». O se puede decir, con Arrio: «Tres de todo».

La respuesta novedosa —el conjunto de normas lingüísticas nuevas— fue elaborada en la última parte del siglo IV por los tres grandes capadocios: Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, y Basilio de Cesarea. Eran todos de Capadocia y trabajaron conjuntamente para desarrollar, lingüísticamente, la posición de Atanasio.

Veamos la relación entre las dos columnas a la derecha. Sabelio había empleado *prósopon* de una manera superficial. Cuando Dios tiene estos tres, Dios no es de verdad muy tres sino todavía principalmente uno. Los capadocios argumentan que tiene que haber tres *hypóstasis* para evitar esa superficialidad de ser tres máscaras o rostros según Sabelio. Dios es tres en más que solamente rostros. Hay una dimensión real, *sustancial*, de que Dios sea tres. Por consiguiente tenemos que decir que son tres las *hypóstasis* aunque siempre una sola *ousía*. Los tres —el Padre, el Hijo, y el Espíritu— son uno en su esencia. Por decirlo muy sencillamente, la doctrina de la Trinidad en griego significa simplemente que se utiliza la palabra *hypóstasis* para aquello de lo que hay tres. Entonces se utiliza la palabra *ousía* para aquello de lo que hay uno. Se afirma que eso es lo que van a significar las palabras a partir de ahora. Entonces se traza la línea divisoria entre lo que es tres y lo que es uno, a la izquierda de la columna “B”.

Pero esto no se entiende de la misma manera en el occidente, donde el idioma era el latín. El hecho de que la raíz de las palabras fuera etimológicamente equivalente no significa que tengan el mismo sentido en ambas lenguas. En el mundo latino la distinción entre *essentia* y *substantia* es muy difícil de sostener. Por otra parte, *persona* viene a significar no solamente una máscara o un papel sino también algo bastante más sustancial, como lo que significa en el mundo moderno cuando hablamos de la persona o de la personalidad. En el latín de aquella era *persona* no significa todavía todo esto, pero está evolucionando en esta dirección. De manera que a los occidentales no les resulta una distinción superficial. Así que los occidentales, en lugar de decir que hay tres sustancias y una esencia, tienden a trazar la línea a la izquierda de la columna “A” para decir que hay una sustancia y tres personas. Pero eso significa que en latín usaban el término *persona* donde los griegos usaban *hypóstasis*. La equivalencia para fines de traducción ya no será una equivalencia en cuanto a la etimología de las palabras, pero será la equivalencia que emplearemos para nuestro discurrir teológico. Esto quiere decir que cuando nos observamos mutuamente desde el oriente y desde el

occidente, los occidentales siempre piensan que los griegos están sosteniendo que hay tres dioses, tres sustancias. Eso sería caer en el peligro de «triteísmo». Mientras que los griegos observando el occidente entenderán que los latinos sostienen sólo que hay tres rostros, lo cual sería caer en el peligro de modalismo o sabelianismo. Así que el occidente rehúye del triteísmo y el oriente rehúye del sabelianismo.

Entonces la solución es puramente un formalismo verbal, pero es un formalismo verbal que responde a una necesidad y contesta una interrogante. Salvaguarda el contenido del Nuevo Testamento con por lo menos un mínimo de éxito al trasladarlo a un mundo con otra manera de discurrir.

¿Qué es ese contenido del Nuevo Testamento? Es que Jesús, la Palabra en Jesús, es auténticamente del carácter de la deidad y auténticamente humano, y que su obra es la obra de Dios y sin embargo es la obra de un hombre. Los nicenos intentan decir esto no de una manera narrativa sino con lenguaje ontológico y filosófico. Ahora bien, acabo de decir que es puramente un formalismo verbal. Es cierto. Pero decir que sea «puramente verbal» no constituye una impugnación de la cultura de lengua griega. Las palabras son la única herramienta disponible con que trabajar la verdad. El problema surgía precisamente de las propias palabras.

Pero aunque ser «puramente verbal» no sea motivo de impugnación, ¿adolece de algún otro defecto? ¿Podemos decir, como por ejemplo dice Nels Ferré, que esta doctrina ya no está hablando de Dios como «amor»? Es cierto que no encontramos aquí la palabra *agape*. Sin embargo, si se compara con ese Dios tan lejano de Arrio, que se encuentra a tanta distancia que ya no está actuando en medio de la humanidad, esta sería una manera de declarar el amor de Dios. Nicea sostiene que Dios está de verdad presente, no sólo en el Padre lejano sino en su Hijo y también en el Espíritu. Esta es una declaración sobre su amor; es la manera de decir «amor» en el lenguaje de la ontología. Al contrario de un Dios que necesita el mundo, que está atrapado por el mundo, que depende del mundo para poder ser quien sabemos que Dios es, esta es una manera de declarar que Dios está presente entre nosotros libre y generosamente, por gracia. Arrio defendía la pureza de Dios, pero hizo de Cristo algo que se quedaba a mitad de camino. Sabelio defendía la validez de la obra de Dios, pero hizo de Cristo algo transitorio. Esta nueva definición evita ambos peligros. Cristo no es solamente algo transitorio, es REAL. No es solamente una mezcla, sino que su *hypostasis* divina se hizo auténticamente un hombre.

Así que aunque es posible defender esta definición como algo que no es ajena a la esencia de la Biblia, sino que en realidad defiende intereses bíblicos recurriendo a lenguaje no bíblico, está claro que *en cuanto a la forma* nos estamos apartando cada vez más de la historia del evangelio. La forma de una confesión de fe se sigue utilizando, pero se ha ido rellenoando tanto de

declaraciones sobre la esencia de Cristo, que ya es irreconocible como narración. No nos vemos impelidos a pensar que tenga mucha importancia el transcurrir del tiempo, donde Dios hace algo nuevo entre los seres humanos en un momento determinado y un lugar en particular.

Así que nos hemos alejado de la forma narrativa. En cuanto al tema entre manos, ya no estamos hablando de la resurrección. Se sigue afirmando en el credo, pero ya no es tema de debate. El debate es acerca del estatus eterno del resucitado. Según siga habiendo cambios en la cultura, habrá lugar a otros cambios adicionales. Recordemos el diagrama del *kerygma* en la iglesia temprana y los diferentes teólogos. Cada vez que un movimiento construyó sobre el anterior, se vio obligado a una disquisición más compleja para decidir si la forma nueva seguía expresando la misma fe de siempre. En ese sentido, con Nicea nos vamos apartando cada vez más de la médula bíblica en cuanto a formas, estilo y contenido. El siguiente paso, cuando el término «persona» adquiere su sentido moderno, bien podría alejarnos aún más.

¿Qué significa la palabra «persona» en la usanza moderna? Significa el centro de la consciencia, una voluntad propia diferente a otras voluntades. Cuando hablamos de tres personas, hablamos sobre una realidad que donde mejor se explica es con tres seres humanos, tres voluntades, tres autoconsciencias. Esto en efecto sucede en el pensamiento posterior de las iglesias ortodoxas. Pintan cuadros de la Trinidad. Se pueden encontrar colecciones de arte con iconos donde tenemos tres figuras humanas idénticas. Por supuesto que el Padre y el Espíritu no son así, pero sabemos cómo es el Hijo. Y como el Hijo, el Padre y el Espíritu son lo mismo, los podemos pintar así.

La noción de tres «personalidades» es una importación nueva a la doctrina de la Trinidad. El concepto de Trinidad no quiere decir eso. Significa tres papeles, tres modalidades, tres formas de actuar. El modalismo está en el error si con ello queremos decir lo que Sabelio, es decir, que Dios irá asumiendo y despojándose de diferentes papeles de tal suerte que en ningún instante pueda ser los tres en uno. Pero modo o modalidad o «forma de ser» es probablemente la mejor manera de decir hoy lo que la doctrina de la Trinidad significó originalmente. (Karl Barth y Gordon Kaufmann recurren al término «modalidad».) En el lenguaje moderno tener «personalidad» significa ser fotogénico, tener «una buena imagen», llevarse bien con la gente, estar bien integrado a la sociedad. Todas estas descripciones de personalidad como lo que constituye el carácter de autoconsciencia o voluntad propia, se toman entonces para entender que tiene que haber tres autoconsciencias o tres voluntades propias en Dios. Esto aparece, por ejemplo, de una forma especialmente complicada, en la forma como el movimiento pentecostal habla de la personalidad del Espíritu Santo. Una «persona» es así y así, y el Espíritu Santo es una de las tres personas de la Trinidad. Por consiguiente el

Espíritu Santo, visto por separado del Padre y del Hijo, ha de tener determinadas características propias como persona. Tenemos que reconocer que esto es una deformación de la doctrina de la Trinidad. Tampoco es que sea una deformación exclusivamente moderna. Ya aparece en el Islam.

El movimiento islámico, vigorosamente anticristiano en pro del mono-teísmo, se concentra en un grado importante en el triteísmo que Mahoma pensaba percibir en los cristianos con los que trató. Tal vez hasta tuviera razón en cuanto a esos cristianos en particular. «Los cristianos dicen que hay tres Dioses. Hay un solo Dios». Este es el credo islámico. Bien pudiera ser que este antitríteísmo se explique, en parte, como un malentendido respecto al lenguaje de «tres personas» de la Trinidad. Tenemos que aprender que «tres personas» no quería decir lo mismo que tres personalidades.

Ahora que la Trinidad es la doctrina oficial, otro punto de deformación surge si pensamos que la revelación de Dios como quien es tres en uno, fuera algo que *en sí mismo* nos salva. Encontramos una forma extrema de esto en algunos sectores de la enseñanza medieval católica, donde dicen que hay algunas verdades que se pueden conocer por la razón y otras verdades que solamente se pueden conocer si es que nos hayan sido reveladas. Sucede que la verdad de que Dios es tres personas es una de las que sólo se pueden conocer por revelación. Es verdad, el contenido de un pensamiento, un dato de información, que solamente sabemos porque nos ha sido dado por revelación sobrenatural.

El caso es que no, no nos fue dado por revelación. Que haya que decir: «*Hypóstasis* es aquello de lo que hay tres y *ousía* es aquello de lo que hay uno», no nos va a caer por revelación. Eso es algo que razonaron y acordaron los capadocios en el siglo IV. Que existe Dios el Padre, que existe el Hijo, que existe el Espíritu, y que los tres son lo mismo, *eso sí* que lo podemos encontrar en la Biblia, pero no como información que haya sido revelada. Cómo conectarlos con una fórmula de palabras que nos evitara tropezar constantemente cuando llegamos a las diferencias, es algo que se razonó a la postre. La doctrina de la Trinidad es la solución a la dificultad intelectual que surge cuando aceptamos lo que afirma la Biblia. No es en sí una verdad revelada, sino la solución al problema de palabras en que nos metemos cuando aceptamos la revelación en Jesús y la continuidad de la revelación por el Espíritu Santo, a la vez que seguimos manteniendo firmemente el mono-teísmo.

¿Es válida la doctrina de la Trinidad en otras culturas? De esto se está hablando mucho hoy día (1970), especialmente por la literatura incendiaria que escriben los obispos Pike y Robinson. Bien puede ser —como sostienen ellos— que no podemos exigir que la mente moderna se ocupe en aquellas fórmulas griegas de la antigüedad. Pero el problema que la Trinidad procura

resolver, la normatividad de Jesús en relación con la singularidad de Dios, es un problema que siempre tendrán por delante los cristianos si es que son cristianos. La doctrina de la Trinidad es una comprobación de si el compromiso que se tenga con Jesús y con Dios es lo bastante bíblico como para que surja el intrínquilis que la Trinidad resuelve. Bien podría ser que hubiera otras soluciones, otras palabras o frases o formas de evitar caer en los mismos tropiezos que los griegos. Pero habría que estudiarlas detenidamente, firmemente comprometidos con el hombre Jesús como ellos, a la vez que firmemente comprometidos con la singularidad de Dios como ellos, porque de lo contrario habremos abandonado la familia cristiana.

Vuestra guía de preparación trae una referencia a la cuestión de la autoridad del Credo de Nicea. Ese sínodo o concilio aceptó este documento y condenó a las personas que no lo aceptaban. ¿Qué autoridad tiene esa acción para nosotros? Es curioso que muchos grupos y pensadores cristianos, que en principio se niegan a concederle ningún derecho a la Iglesia Católica a establecer interpretaciones normativas de la Biblia (o por lo menos a enseñar ninguna cosa que vaya más allá de la Biblia), sin embargo siguen considerando que el Credo niceno y sus afirmaciones trinitarias tienen una misma autoridad que la Biblia. Si estudiamos la politiquería de los años 325 a 431 d.C. y algunos de los métodos y las motivaciones de aquellos teólogos, si consideramos el carácter personal de Constantino, o si preguntamos en qué sentido puede considerarse que fuera él un cristiano cuando sentenció este dogma, entonces albergaríamos bastantes dudas acerca de concederle autoridad alguna a este movimiento. Si ponemos en cuestión la aceptación de formas helenistas de pensamiento que son extrañas a como piensa la Biblia, cosas que no encajan con la mentalidad hebrea ni tampoco, puestos al caso, con la mentalidad moderna, entonces también tenemos que preguntarnos qué valor puede tener el credo.

Transformar el Credo de Nicea en un *credo* para fines litúrgicos, pero no hacer un credo de todas las otras cosas decididas en Nicea, es un buen ejemplo de la selectividad peculiar de la historia, donde elegimos lo que nos gusta y descartamos lo demás.

Es comprensible que la tradición de iglesias estatales se haya prendado de la tradición nicena, porque aquí el rey por fin se puso de su parte. Por consiguiente el Credo de Nicea, o los credos posteriores, tienen cierto tipo de autoridad hermenéutica; no, en teoría, respecto a la Biblia aunque sí, en la práctica, *por encima* de ella en su aplicación. Desde la tradición de iglesias de creyentes<sup>3</sup>, y cuando se lee hoy día la historia, pareciera que la única distin-

---

<sup>3</sup> *Nota del traductor:* Una referencia a iglesias que solamente bautizan a personas lo bastante mayores como para solicitarlo ellos mismos y entender el compromiso con Cristo que están adquiriendo al bautizarse.

ción del Credo de Nicea es haber brindado la mejor respuesta a un problema intelectual. La doctrina no gozaría de autoridad, pero los alegatos acerca de Jesús que crean el problema, sí. La doctrina no es una verdad sobrenatural, comunicada sobrenaturalmente por su valor como información. No se trata de aprender lo que el Espíritu Santo dio a los Padres conciliares de Nicea por cuanto fueron obispos reunidos desde todo el mundo por convocatoria del emperador romano. Es válida porque refleja un esfuerzo serio de determinadas personas, dentro de su idioma y cultura, comprometidas con un Dios absoluto y con la normatividad de Jesús.

Esta manera de contar el desarrollo de puntos de vista alternativos de la Trinidad sigue una secuencia aparentemente lógica. Cada posición es más fácil de entender cuándo se puede ver cómo constituye una respuesta a la posición mencionada con anterioridad. Sin embargo no sería correcto imaginar que solamente existió una línea única de desarrollo, donde cada posición superó a la anterior. Tampoco debería imaginarse que solamente existió una población única donde se produjo esta conversación. La comunidad cristiana total en los primeros siglos fue enormemente diversa y estaba enormemente dispersa. Hubo muchas clases de personas, con posiciones muy variadas pero sin las convicciones o sin las técnicas de comunicación a su disposición que les hiciera abordar juntos la forma de tratar esas diferencias. Así que la claridad de estos tipos en la secuencia lógica, que es útil para nuestros fines, no debe malinterpretarse como una descripción real de lo que estaba sucediendo<sup>4</sup>.

Ahora damos un salto adelante en la secuencia, para ver cómo algunos autores recientes han escrito sobre la doctrina de la Trinidad. Nuestra intención no es tanto informar de ellos ni discrepar con ellos, como identificar aquellos puntos donde difieren de lo que estamos tratando aquí. Cotejadlos con vuestros otros libros de texto.

- Existen doctrinas *psicológicas* modernas de la Trinidad. Algunos aceptan el lenguaje antiguo y, para que les parezca tener sentido, lo

---

<sup>4</sup> Desde que se prepararon estas clases magistrales, Alan Richardson y Jaroslav Pelikan han publicado estudios adicionales que han hecho más accesibles estos conocimientos. Véase Richardson, Alan, *Creeeds in the Making: A Short Introduction to the History of Christian Doctrine* (1964); y Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University Press, 1971-1989); *The Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena* (New Haven: Yale University Press, 1969); *Historical Theology: Continuity and Change in Cristian Doctrine* (New York: Corpus, 1971). El resumen presentado aquí no debería entenderse que pueda sustituir una lectura seria de la historia. Se brinda sencillamente como una forma de procurar entender por qué los problemas fueron problemas y por qué las conclusiones alcanzadas se consideraron tan dirimentes.

modernizan de tal suerte que hablan de «tres personas» como ya he mencionado antes que no cuadra con lo que los que desarrollaron la doctrina querían decir. Entonces discurren sobre lo bueno que es que cosas como comunidad, comunión, multipersonalidad, y diferentes formas de operar y percibir las cosas, sean parte de cómo es Dios. Todo esto hace que Dios sea más grande. Son especulaciones interesantes, pero no pueden en absoluto basarse en la doctrina de la Trinidad según se originó.

- Otra línea de pensamiento, que se siguió con mucha creatividad poética en la Edad Media, es la de las *vestigia trinitatis*, los vestigios o rastros de la Trinidad. Si Dios tiene ciertas características y si Dios creó el mundo, entonces tal vez el mundo manifieste también esas mismas características. A partir de Agustín, ha habido quien buscaba ejemplos de tres en uno: la fuente de luz, con su rayo de luz y la iluminación; el manantial, el río y la desembocadura del río; la mente en la memoria, la mente en la voluntad y la mente en el raciocinio. Se puede mirar en cualquier lugar de la creación —se puede observar la personalidad humana— y siempre se descubrirá ese tres en uno. Tales alegatos son pura poesía, por lo que pueda ver yo. Puede que resulte divertido, pero no prueba nada.
- Karl Barth llevó esto un poco más lejos al decir que la revelación manifiesta las marcas de la Trinidad<sup>5</sup>. Si se alega que hay tal cosa como revelación, tiene que ser trinitaria. Hay quien se revela: el Padre. No puede ser revelación si no existiera eso. Siempre hay quien es el medio de la revelación: el Hijo. No es de verdad revelación si no hay un Hijo que es lo mismo que el Padre. Hay la revelación en sí: el Espíritu. Si no fuera lo mismo que el Padre, no sería la auténtica revelación del Espíritu como lo que se revela. Para que haya revelación ha de haber quien se revela, quien revela y la revelación en sí: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Barth trató esto con cierta extensión, aunque se puede encontrar antes, por ejemplo en Hegel. Gordon Kaufmann sigue esta línea.

Esto, si se quiere ser lógico, lo único que prueba es una Trinidad «económica». *Oikonomía* significa gestión. La teología siempre ha distinguido entre la Trinidad económica (la Trinidad conforme vemos a Dios actuar en el mundo) y la Trinidad ontológica (Trinidad según es Dios en sí mismo). La lógica nos dice que Barth puede haber demostrado que nosotros *percibimos* a Dios revelándose mediante tres formas, el Padre, el Hijo y el Espíritu. No es posible concebir una revelación real sin eso, pero bien pudiera ser que eso lo único que demuestra es las limitaciones de nuestra precepción. Y entonces quizá Dios en sí mismo

---

<sup>5</sup> Nota editorial: Véase especialmente Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. I, pt. I (Edinburgh: T & T Clark), párrafos 8-12.



podiera ser solamente uno. Pero Barth le da un giro adicional al argumento: Si Dios se ha revelado verdaderamente (y de lo contrario no sería revelación), entonces la Trinidad económica no puede ser diferente a la Trinidad ontológica. Dios tal cual es tiene que ser lo mismo que Dios como se ha revelado; entonces si Dios *se ha revelado* como tres en uno, es porque Dios *es* tres en uno. Este desarrollo moderno guarda cierta relación con la lógica de la antigüedad y con el debate de aquella era, aunque no es realmente lo mismo.

Al continuar con los esfuerzos modernos por entender el pensamiento trinitario, veremos dos estructuras diferentes que entran en conflicto. Encajan entre sí, se solapan, a veces se apoyan una en la otra, pero son diferentes.

- A la primera la podríamos llamar una estructura trinitaria *histórica*. El Padre es el Dios del Antiguo Testamento. El Hijo es Jesús, que conoció al Dios del Antiguo Testamento como «Padre», y en los términos tempranos del Nuevo Testamento se considera exaltado, recompensado y adoptado por el Padre. El Espíritu está presente en la iglesia mediante sus dones. Es característico de esta Trinidad «histórica» una carencia de especulación acerca de la divinidad como tal, de metafísica. Es otra característica de esta perspectiva el que resulta muy difícil distinguir entre el Padre y el Espíritu porque el Padre es Espíritu. Jesús lo dice en Juan 4,24. La humanidad del Hijo lo distingue del Padre y del Espíritu. Es un hombre, mientras que el Padre no asumió una forma humana. La debilidad de esta perspectiva es que no explica aquellos textos del Nuevo Testamento que hablan acerca del *Logos* como preexistente.
- La otra estructura de pensamiento acerca de la Trinidad puede llamarse *filosófica* u *ontológica*. El Padre representa a Dios «como tal»: Dios como absoluto, Dios no relacionado a nada. El Hijo representa el *Logos* eterno, el principio de revelación en Dios. El Espíritu representa a Dios en la consciencia humana, en la comunidad, en la iglesia. Recordaréis esto de Tertuliano y Karl Barth.

¿Cuál es la diferencia entre estas dos estructuras? ¿Por qué el cambio de la una a la otra? El desarrollo de la cosmología del *Logos*, interesada en defender la trascendencia de Dios al situar al *Logos* como intermediario entre Dios y el mundo, parece explicar en parte este cambio. En parte, también, surge para explicar la preexistencia, de la que esta perspectiva sí puede hablar donde la otra no. Los teólogos en la iglesia temprana desarrollaron el concepto de preexistencia para poder salvaguardar la preeminencia de Cristo y su carácter definitivo.

Donde más se observa la diferencia entre estas dos perspectivas es en el punto de preguntar quién fue el Dios del Antiguo Testamento. Para la

perspectiva histórica, que quizá podríamos llamar también la «bíblica» en ese sentido, el Dios del Antiguo Testamento parece ser el Padre al que oraba Jesús.

Desde la perspectiva filosófica u ontológica, el Dios del Antiguo Testamento parece ser ya obra del *Logos*, que ya está activo como la dimensión reveladora de Dios, y por consiguiente sería obra de la segunda persona. Entonces los teólogos que discurren desde un concepto radicalmente ontológico de la Trinidad dirían que el Dios del Antiguo Testamento, YHWH, es el *Hijo* de la Trinidad ortodoxa. Esto a muchos les resulta chocante. La otra forma de explicar las cosas parece más amena si se empieza desde la Biblia. Así que tenemos en la doctrina de la Trinidad una alternancia curiosa. En un extremo está la Trinidad simplista histórica o bíblica, que no es capaz de explicar el concepto de preexistencia que los propios documentos bíblicos afirman. En el extremo contrario tenemos un trinitarismo claro, sistemático, teológico u ontológico, pero con la extraña particularidad de que como Dios el Padre es inaccesible, quien opera ya en el Antiguo Testamento tiene que ser la segunda persona. Las dos perspectivas parecen entrar en contradicción.

#### OTROS CÁNONES DEL CONCILIO DE NICEA

1. La regla general de que un eunuco no puede ser un sacerdote no se aplica cuando la castración se produjo contra su voluntad y posteriormente a su ordenación.
2. El clérigo culpable de una ofensa moral grave será depuesto, si es que había sido bautizado y ordenado con demasiadas prisas.
3. Ninguna mujer podrá vivir en la casa de un sacerdote a no ser que sea su madre, hermana, tía, o una persona libre de toda sospecha.
4. Un obispo es nombrado por todos los obispos de una provincia; si eso no es posible, que sean por lo menos tres.
5. Una persona excomulgada en una diócesis no puede ser admitida a la comunión en otra. Todos los obispos de una provincia han de reunirse dos veces al año para revisar si algunas excomuniones han sido demasiado severas y para confirmar que todas las demás siguen vigentes.
6. Se confirma la costumbre excepcional y antigua, de que el obispo de Alejandría es patriarca sobre los metropolitanos de Libia, Pentápolis y Tebas. También se reconocen como patriarcas los obispos de Roma y de Antioquía; derechos parecidos (de supervisión sobre otros metropolitanos) corresponden a otras eparquías (no especificadas).
7. El obispo de Aelia (Jerusalén) tiene un honor especial (no especificado) pero sin menoscabo de los derechos del metropolitano de Cesarea.
8. El clero novaciano (*cathari*) podrá ser readmitido al clero católico y no procedería repetir la ordenación.

9. Si se descubre que antes de su ordenación un sacerdote era culpable de un crimen importante, su ordenación queda anulada.
10. La misma provisión (punto 9) rige para los que hubieran renegado de la fe (*lapsi*).
11. Existe una posibilidad de restauración de los *lapsi* que lo fueron cuando la persecución de Licinio.
12. Se dispone una penitencia excepcionalmente rigurosa para los que cuando se convirtieron abandonaron el ejército, pero después se reincorporaron a filas.
13. No ha de denegarse el sacramento a un moribundo. Si alguien que se encuentra disciplinado recibe el sacramento en su lecho de muerte pero después vive, sigue estando disciplinado.
14. El período de disciplina será más breve para los *lapsi* que entonces solamente eran catecúmenos.
15. Ya no habrá más excepciones a la regla de que un obispo no puede abandonar su diócesis para ir a vivir a otra parte.
16. Un sacerdote sólo puede ser ordenado en su propia diócesis y solamente puede servir en la diócesis donde fue ordenado.
17. Cualquier sacerdote que preste dinero a usura será depuesto.
18. Los diáconos no pueden servir la eucaristía a sacerdotes, ni sentarse con ellos.
19. Si los partidarios de Paulino desean reconciliarse con la Iglesia Católica, hay que volver a bautizarlos y ordenarlos.
20. Los domingos entre Pascua y Pentecostés, las oraciones han de hacerse de pie, no de rodillas<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Karl Joseph von Hefele, *History of the Christian Councils—to A.D. 325*, vol. I de *A History of the Councils of the Church: From the Original Documents* (Edinburgh: T & T Clark, 1894-1896).



# 9

## CALCEDONIA Y LA HUMANIDAD DE JESÚS

### GUÍA DE PREPARACIÓN

1. ¿Qué lugar (cuánto espacio, relativamente, y dónde en la secuencia de temas tratados) dan vuestros autores a la doctrina de las naturalezas de Cristo?
2. ¿Emplea el autor términos técnicos como: esencia, *hypóstasis*, engendrado, *enhypóstasis*, y *anhypóstasis*? ¿Los define?
3. ¿Considera que la Definición de Calcedonia representa un desarrollo histórico?
4. ¿En qué sentido fue Jesús auténticamente humano? Según el autor, ¿constituye eso un problema?
  - a. ¿Se recurre al concepto de *kénosis*? En caso afirmativo, ¿qué limitaciones supuso?
  - b. ¿Seguía Jesús poseyendo (podría haber utilizado) los atributos divinos de omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia?
  - c. ¿Sufrió Jesús la tentación real a pecar? ¿Pecar fue para él una opción verdadera?
  - d. ¿Sufrió alguna alteración en sus pensamientos o su idea de sí mismo, un desarrollo personal a lo largo de su juventud o de su ministerio?
  - e. ¿Creció y se desarrolló de verdad el niño Jesús? ¿Se menciona Lucas 2,40-52?
5. ¿La divinidad de Jesús se argumenta recurriendo a versículos bíblicos? ¿Se argumenta por deducción? ¿De alguna otra manera?
6. ¿Se considera importante el nacimiento virginal? ¿Es una garantía de la divinidad de Jesús?
7. ¿Se trata la naturaleza de su cuerpo resucitado? ¿En qué sentido era (es) como nuestro cuerpo o distinto? ¿En qué se asienta la argumentación al respecto?
8. ¿Los textos sistemáticos y contemporáneos prestan atención a las cuestiones críticas tocantes a la interpretación de las fuentes de los evangelios, como por ejemplo:
  - a. si los cuatro evangelios coinciden o no?

- b. si son históricamente exactos en su manera de describir cómo Jesús se veía a sí mismo?
- 9. ¿Tratan vuestros textos con seriedad sobre el reto del alegato de que la cuestión entera carece de sentido en relación con las maneras modernas de entender la realidad?
- 10. ¿Qué proporción de vuestros textos está dedicada al tema de la resurrección?
- 11. ¿Qué proporción se dedica a:
  - a. la obra terrenal de Jesús?
  - b. los eventos entre la cruz y la ascensión?
  - c. cosas como las que relatan los evangelios (enseñar, sanar, reunir discípulos, anunciar que su hora ha llegado)?
- 12. ¿Gozan Calcedonia y Nicea de la misma importancia? ¿La misma autoridad?
- 13. ¿Se trata el Concilio de Calcedonia como un evento en sí, v. gr., su política y sus procedimientos?

Estamos ahora en disposición de avanzar más allá del punto donde Nicea pasó a ser «dogma». Eso tardó cien años. En 381, en Constantinopla, hubo unos retoques al Credo de Nicea. Posteriormente esa fórmula se halló en la documentación de la reunión de 381 y se citó así en la argumentación del concilio de 431. A partir de entonces la identidad de las tres personas de la Trinidad es creencia ortodoxa, y la fórmula de expresión de Nicea (con los retoques de Constantinopla) fue la definitiva.

¿Dónde nos deja esto en cuanto al problema de la pneumatología? La cuestión tratada en Nicea había sido la relación entre el Padre y el Hijo. Hablaron de la Trinidad, pero en realidad no se trató la cuestión del Espíritu. Detengámonos unos instantes para preguntar por qué. En parte la razón es que en cualquier debate según va tomando forma, se acaban ignorando o postergando diversos aspectos del problema. La cuestión del Espíritu fue una que siguió otros derroteros. Los montanistas hacia finales del siglo II, así como los donatistas en los siglos III y IV, enfatizaron la obra del Espíritu y lo integraron a su forma de entender la organización de la iglesia, la religiosidad, y la ética. Por algún motivo no pasó a ser un tema de carácter estrictamente teológico. Lo podría haber sido si el concepto de que el Espíritu fuera consubstancial con el Padre y el Hijo se hubiera considerado con detenimiento.

Se podría afirmar, de hecho, que el problema de la identidad del Espíritu supone un problema intelectualmente mayor. No tenemos en el Espíritu la misma diferenciación con el Padre que es obvia en cuanto al Hijo, por ser éste un ser humano. El problema en cuanto al carácter del Espíritu surgió más tarde, en los debates sobre la cláusula *filioque*. El propio hecho de que

esa sea una frase latina demuestra que la cuestión surgió más tarde. Se trata de una palabra por la que la versión latina del Credo de Nicea y Constantinopla pone que el Espíritu Santo procede del Padre *y del Hijo*. La iglesia oriental prefiere afirmar que el Espíritu Santo y el Hijo proceden ambos tan sólo del Padre.

¿En qué sentido está presente el Espíritu de Dios en el mundo independientemente del Hijo? Esta no es solamente una cuestión con una larga historia; es tema de debate hoy día en cualquier dialogo sobre la misión de la iglesia. ¿Cómo es que actúa Dios en el mundo? ¿De muchas maneras? ¿En otras religiones? ¿En la interioridad de todo ser humano? ¿O es que actúa solamente en relación con Jesús: con su nombre o con el mensaje acerca de él? Ninguna de estas cuestiones se debatieron en profundidad en los siglos IV y V.

Pero volvamos atrás. Habiendo visto cómo la iglesia reafirmó la unidad entre Jesús y el Padre, ¿cómo vamos a relacionar al Hijo de Dios con el hombre Jesús? Cuanto más se da por definitiva la doctrina del Hijo como *hipóstasis* divina, tanto más dificultosa resulta su relación con el ser humano Jesús. La manera arriana de entender el *Logos* no tiene ningún problema con el ser humano Jesús por cuanto el *Logos* viene subordinado al Padre; pero cuanto más rotunda la posición en cuanto a la divinidad del Hijo, que es la cuestión de fondo de la Trinidad, tanto más problema hallamos en cuanto a la relación entre las naturalezas divina y humana del Hijo. Ese será ahora nuestro tema. El debate en realidad siguió su curso en paralelo con otros debates, si bien salió a la superficie y se llegó a una conclusión más tarde. Fue impulsado en especial por la conclusión de los debates de Nicea. Es por esto que lo abordamos ahora. Lo precipitó el concepto de tener que mantenerse fieles al Credo, aunque esto también hizo más difícil su resolución. La fidelidad al Credo sólo podía ser importante a raíz de que hubiera tal Credo que lo necesitase.

Aquí también vamos a dar comienzo a nuestro análisis aludiendo a diferentes tendencias o «escuelas». Ese tipo de análisis, como ya hemos visto, es siempre cuestionable y sin embargo es la única forma de abordarlo de manera resumida. ¿Cuáles son las opciones lógicas a disposición? ¿Cuáles son las maneras posible para elaborar respuestas posibles a esta cuestión? Vemos las opciones representadas parcialmente en la diversidad de escuelas y círculos.

Ahí estaba, otra vez, la escuela alejandrina con su raigambre precristiana. Apolos, que parece haber sido un rétor de consideración, la representa en el Nuevo Testamento. Los cristianos alejandrinos está claro que no eran gnósticos, pero sus debates y conflicto con los gnósticos les dejó su impronta. Ellos por consiguiente pronunciaban afirmaciones firmes acerca de una definición especulativa de la divinidad, afirmaciones que hallamos reflejadas

en Juan I y Colosenses, que hablan de Cristo como Hijo y presente ya en la creación. Sin embargo, en respuesta a los gnósticos, insisten que Jesús vino en la carne. En Jesucristo, entonces, según el pensamiento alejandrino, el *Logos* asume humanidad para redimir a la humanidad. No es tanto que se hiciera en particular el hombre Jesús, como que se identificó plenamente con la humanidad. Esto es especialmente apropiado —podríamos decir que inevitable— por cuanto en griego *ánthropos*, la palabra «hombre», no nos permite distinguir entre un ser humano en particular y la humanidad en general; de manera que Dios se hizo «hombre» (genéricamente). Es más importante el hecho de que Dios entrara a la humanidad, que insistir en que Dios se encontrara identificado con este judío de Palestina en particular.

Entonces hay que debatir cómo la divinidad podía estar en particular en Jesús una vez que hemos dicho que entró a la humanidad. Si este hombre Jesús no pecó, si es él la presencia de Dios, ¿hasta qué punto hace eso que su humanidad fuera diferente a la nuestra? La escuela alejandrina expresa una postura que halla eco hoy en la tendencia a equiparar lo finito y lo pecaminoso. Después de todo ambas cosas suponen imperfección. Ser finito, tener limitaciones, es ser imperfecto. Adolecer de pecado es ser imperfecto, ¿y acaso podía Dios asumir la imperfección? ¿Cómo asume Dios limitaciones? El problema más claro con esta forma de entender las cosas se halla en la exégesis de aquellos pasajes que tratan de transiciones y la humanidad de Jesús. Lucas 2 afirma que el niño Jesús creció y más adelante afirma que sufrió tentaciones. Que sintió ansiedad, que se preocupó, que se cansó, que murió. Todas estas cosas: crecimiento, tentación, ansiedad, fatiga y muerte, son características de la imperfección. No distan mucho del pecado. De hecho, es por la debilidad que caemos en pecado. ¿Cómo pudo Jesús participar con nosotros de estas imperfecciones? La respuesta alejandrina es que todo esto solamente representa el lado humano. El *Logos* en sí no puede crecer, ignorar ni cansarse, así que aquí se trata del lado humano de Jesús. Sin embargo ser realmente «hombre» trae consigo todas estas cosas. Crecer, para un ser humano, es inseparable del pecado. Ser un individuo particular es para el ser humano estar vinculado a la imperfección.

Por consiguiente la salvación para los seres humanos, según esta forma alejandrina de ver la cuestión, consiste en recibir y asumir uno mismo aquello que hizo Dios al entrar a la humanidad. Así como Dios se hizo humano, ahora la humanidad nos hacemos Dios. Esto se conoce como *apoteosis* o deificación. La humanidad se vuelve Dios. Los alejandrinos nunca lo dijeron en términos tan radicales como eso y la teología de la Iglesia Ortodoxa conserva hasta hoy ecos de esta noción. La salvación de la humanidad supone participar en la deidad. Esto no es solamente una divinización, transformarnos en algún sentido en parecidos a Dios. Es deificación, llegar a ser parte de Dios. La humanidad como tal resulta transformada. La transformación



empieza en Belén donde Dios se hace humano. Se transforma en mí cuando soy bautizado y continúa transformándose en mí al participar de los sacramentos y al hacerme cada vez más yo mismo la presencia de Dios en el mundo. Pero fundamentalmente, donde sucedió es en la encarnación. Que Jesús cuando niño y joven haya crecido, que haya tenido que decidir cosas, que sufriera tentaciones o se cansara o muriera, eso importa menos que el hecho de que Dios se hizo un bebé y después ascendió al cielo como Dios a la vez que hombre<sup>1</sup>.

Orígenes llevó al extremo un aspecto de esta forma de pensar, y acabó condenado por ello: Si Dios se hizo hombre por la humanidad, entonces Dios tiene que haberse hecho ángel por los ángeles también. Con referencia a Jesús no era fácil evitar las distorsiones de la manera alejandrina de plantear la cuestión. Condujo al final a la posición que identificamos con Apolinar. Apolinar fue un alejandrino que lo único que pretendía fue llevar a su última conclusión lógica el interés en no permitir que la humanidad de Jesús interfiriese con su divinidad<sup>2</sup>.

Si Jesús es un hombre y sin embargo diferente a los demás, ¿en qué se diferencia? Los humanos, además de cuerpo y alma, tenemos *espíritu* o *mente*. En griego esto se conocía como *nous*. El apolinarismo afirma que el espíritu de Jesús fue el *Logos* de Dios. En cuanto a lo demás, Jesús fue como cualquiera de nosotros; pero Jesús tuvo una mente divina y no una mente humana que viera a Dios como lo vemos los demás seres humanos. De manera que en cuanto a la *mente* de Jesús, Apolinar fue consecuentemente doceta. La mente de Jesús no creció, no tuvo que decidir nada, porque fue en sí la propia mente de Dios.

Esto suscitó problemas para Apolinar en los detalles del debate. ¿Tuvo Adán, antes de caer, una mente humana no caída? En caso afirmativo, ¿en qué se habría diferenciado la mente no caída de Adán, de la propia mente de Dios? Sin embargo no debatiremos aquí con Apolinar tan detalladamente como para ponernos a enumerar sus puntos flacos.

En la escuela alejandrina, la salvación consiste en imitación. Hasta se recurre al término *mimesis*, imitación. Imitar a Dios no conlleva una ética como lo haría para los anabaptistas o para algunos cristianos liberales

---

<sup>1</sup> Esto ayuda a entender por qué fue cobrando una importancia cada vez mayor el haber nacido de una virgen.

<sup>2</sup> Recuérdesse que muchas veces lo que decimos sobre un heresiarca, en tanto que representante de un *tipo* teológico, bien puede ser injusto con la persona real y sus motivaciones y opiniones. La posición que estamos describiendo quién sabe si refleja lo que Apolinar de verdad pensaba; pero el *apolinarismo* sí adopta esta posición. Charles Raven, *Apollinarism: An Essay on the Christology of the Early Church* (New York: AMS Press, 1978) es el mejor libro sobre Apolinar.

modernos. Imitar a Dios significaría permitir que nos sucedan las mismas cosas que le sucedieron a Jesús. Uno imita a Jesús al permitir que el Espíritu divino tome posesión de su mente por virtud de los sacramentos, la instrucción y el culto. Lo que sucede realmente para salvar a la humanidad es una transacción divina por la que la humanidad va asumiendo divinidad. Aquí la Escritura viene a ser sencillamente una técnica de instrucción; no es revelación. El caso es que hasta la cruz y resurrección serían sencillamente técnicas de instrucción, parábolas, por cuanto todo lo realmente importante ya sucedió con anterioridad. La cruz y resurrección son sencillamente la forma particular como se desarrolló y efectuó este acto divino de asumir forma humana para salvar a la humanidad. Pero aunque esos particulares no hubieran pasado, aunque no hubiera habido un Calvario, lo que de verdad importa ya había sucedido con la encarnación.

La otra escuela, habíamos dicho, fue Antioquía; tan antigua como Alejandría pero no basada en un legado filosófico precristiano. Era menos académica, menos especulativa en su estilo, más hebraica, más histórica, más gramatical, más rabínica; y más interesada en desentrañar versículos para comprender su significado, en leer las narraciones particulares para preguntar qué fue exactamente lo que sucedió. Los antioquenos querían evitar el modalismo, así como los alejandrinos querían evitar el ebionismo, un Hijo de Dios demasiado humano. Antioquía estaba interesada en Jesús en tanto que hombre, y en leer la historia de tal manera que se salvaguardara esa humanidad auténtica. El centro del pensamiento antioqueno es la humillación y vaciamiento de lo divino, según lo que leemos en Filipenses 2 o Hebreos 5,8-9: «Aprendió obediencia por lo que sufrió; y habiéndose perfeccionado, vino a ser fuente de salvación eterna para todos los que le obedecen»<sup>3</sup>. El crecimiento, la tentación y el sufrimiento son experiencias reales, humanas. Su obediencia en tanto que ser hombre viene a ser nuestra salvación. Nuestra obediencia en tanto que mujeres y hombres viene a ser parte de su obra de restauración. En Antioquía se podía hablar también de *apoteosis* o deificación. Pero no somos hechos partícipes del ser divino por virtud de una transubstanciación, por asumir como nuestro el milagro de la encarnación a

---

<sup>3</sup> Nota editorial: En lugar de una cita directa en este punto, el manuscrito de Yoder pone: «Aprendió obediencia por su sufrimiento, para perfeccionar a sus hermanos» y aduce Hebreos 2 como el capítulo referido. Hebreos 2 no menciona que Cristo aprendiera obediencia, que es lo que entendemos que era lo que pretendía establecer Yoder con la cita. Hebreos 2 sí observa que Cristo se perfeccionó con el sufrimiento, y asocia el sufrimiento con la hermandad en los versículos 10-11: «Por cuanto convenía que aquel para quien y por quien existen todas las cosas, al llevar a gloria muchos hijos, perfeccionase con padecimientos al arquetipo de su salvación. Porque el que santifica y los santificados tienen un mismo origen. Por eso no se avergüenza de llamarlos hermanos».

sentido contrario. No nos deifican la Navidad ni los sacramentos ni la instrucción. Participamos del carácter divino por un acto de voluntad, por la obediencia, por la fe, por aceptar el don del Espíritu, por vivir en el mundo como vivió Jesús en el mundo y por compartir con él la humillación (Fil 2) y el sufrimiento (Hebreos). Al contrario que Apolinar, los antioquenos argumentaban que cuando Adán pecó, pecó como un hombre entero: pecaron su cuerpo, espíritu y alma. No pecó solamente su mente. Así que hay que entender a los seres humanos como un todo, no solamente como mentes. Por consiguiente, es más que solamente nuestras mentes lo que necesita salvación. Entonces Jesús tuvo que ser más que nosotros en todos los puntos y no solamente en su mente. El *Logos* está enteramente presente en Jesús, pero en su humanidad entera, no en sustitución de una parte de su humanidad. Y este vaciamiento de Dios en los padecimientos de Jesús fue más importante que el vaciamiento que pudiera suceder en la encarnación. Eso, como ya hemos notado, era el significado primitivo de Filipenses 2 también. En ese caso la muerte y resurrección de Cristo es lo que más importa. Su muerte supuso la derrota de Satanás; su resurrección fue de verdad una nueva creación.

Ambas escuelas pretendían ser trinitarias. Ambas pretendían sostener todo aquello que hacía que Nicea fuera ortodoxia; sin embargo resultan muy diferentes. Una vez más, no tardó en tratarse la cuestión a nivel político. Eso es lo que hacía que una cuestión fuera de verdad importante en esa era de la iglesia.

Para el siglo V, Constantinopla había sustituido a Alejandría como el segundo centro de poder eclesial y autoridad doctrinal. Antioquía y Jerusalén eran obispados más antiguos, pero en cambio no eran centros culturales, y muy especialmente no eran centros políticos. Alejandría era por supuesto más antigua, con primacía por su historia e impulso. Fue la cátedra de Marcos y Marcos fue el favorito de Pedro. Sin embargo en 381 Constantinopla fue reconocida como la segunda Roma; y se estaba estableciendo cada vez más como un centro eclesiástico por ser un centro político. Así que la gente estaba procurando encontrar cómo enfrentar a Alejandría y a Constantinopla como centros de poder eclesiástico. Alejandría procuró defenderse alegando ser la más ortodoxa.

Nestorio fue un teólogo antioqueno, el patriarca (arzobispo, metropolitano) de Constantinopla a partir de 428. Predicó una serie de sermones en 428 y 429 contra al patripasianismo y el docetismo, es decir, contra las teologías que resultaban deficientes en cuanto a la humanidad de Jesús.

El símbolo de esto pasó a ser un término que se sigue empleando en la religión católica a veces, hasta en el occidente: *theotokos*, que se suele traducir como «Madre de Dios». Literalmente lo que significa es algo así

como «paridora de Dios» y se emplea con referencia a María. Nestorio puede aceptar eso. Puede aceptar que se llame a María la madre de Dios porque su hijo fue el Hijo de Dios, pero la considera una expresión peligrosa. Indicó cuáles eran los peligros y por qué él preferiría que se deje de emplear. Uno de los peligros es que se caiga en adorar no solamente al hombre sino también a su madre. Quedaban rescoldos en Egipto, desde la era precristiana, de un culto a la madre reflejado en el culto a Isis y Osiris. Nestorio veía el peligro de apartar la atención de la humanidad de Jesús, que él confesaba, para centrarla en un privilegio especial de su madre. No se oponía a la enseñanza oficial de los alejandrinos ni de nadie, pero sí se oponía a los abusos populares a los que tal enseñanza abría las puertas.

Cirilo, el obispo de Alejandría, estaba interesado en socavar cualquier cosa que saliera de Constantinopla. Pensó que la iniciativa de Nestorio le brindaba una oportunidad. Cirilo defendió la unidad indivisible de la naturaleza de Cristo una vez consumada la unión entre lo divino y lo humano. («Una vez consumada la unión» pasó a ser una frase técnica.) Es decir, se pueden concebir las naturalezas humana y divina por separado con anterioridad a la encarnación. Pero después sólo hay una naturaleza única: la naturaleza humana (Jesús) absorbida por la naturaleza divina. Sigue estando ahí, pero no. Todavía es posible «reconocerla». (El verbo «reconocer», o discernir, es también un término técnico para estos efectos.) Si de verdad ha habido una encarnación, entonces la naturaleza humana no es exactamente lo que está activa en él. Tiene que ser la naturaleza divina, por cuanto Jesús es ahora omnipotente, omnisciente, eterno, etc. Cirilo quería evitar que Jesús acabara resultando ser otro más entre los profetas del Antiguo Testamento. En los profetas del Antiguo Testamento estaba el Espíritu de Dios. En cuanto a Jesús, decir eso no basta; así que acusó a Nestorio de distinguir entre Jesús el Hijo de Dios y el Hijo —el Hijo Eterno de la Trinidad—, enseñando en efecto la existencia de «dos Hijos». Dicho así suena muy mal, por lo que resultó ser un arma importante en el debate. Esta fue una de las proclamas de la polémica: Nestorio quedaba acusado de enseñar que hay dos Hijos de Dios, el hijo humano y el Hijo divino.

Pasaremos por alto la politiquería. La historia se vuelve aquí mucho más complicada que la de Nicea, y se prolongó durante veinte años. Algunos obispos convocaron sínodos y celebraron votaciones antes de que llegaran los del partido contrario. Otros vinieron a los sínodos con soldados y monjes como guardaespaldas (y los monjes solían ser más violentos que los soldados). Hubo intentos de intermediación y ofrecimientos de dimisión en un bando y el otro. Después se retiraba la iniciativa, lo cual derivaba en debatir qué es lo que se había ofrecido. Ambos partidos apelaron al papa como mediador. Al apelar a su mediación, realzaron su poder. Este tipo de

apelación fue uno de los factores principales que contribuyeron al auge del papado.

Ambos partidos se fueron radicalizando, tanto en sus métodos políticos como en su lenguaje. Por fin Nestorio dimitió. Los extremos se escoraron en diferentes direcciones que no nos ocuparemos aquí por debatir; ni siquiera los detallaremos. En cuanto a la decisión formal, hemos de saltar al año 451 y el Concilio de Calcedonia. (Los concilios se identifican siempre por los lugares donde se reunieron.)

Calcedonia (451) volvió a preparar un credo, que en su esquema se ceñía a los credos apostólico y niceno, pero volvió a hacer retoques, en el punto que estaba en cuestión:

Confesamos [...] un mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo [...] engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios [*theotokou*], en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer [...] en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación...

En castellano la oración resulta demasiado compleja y larga; pero en griego sonaba bien. Hay dos elementos que incluso en traducción quedan claros: «engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a divinidad» y «en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, se ha de reconocer en dos naturalezas». Estas dos «naturalezas» se confiesan sin mezcla, sin confusión, sin división, sin separación. Es imposible dividir o separar entre ellas. Tampoco se hallan mezcladas. No queda una absorbida por la otra. Están unidas, pero son dos las naturalezas.

Es una afirmación, en otras palabras, sobre la diferenciación entre las naturalezas en su unidad, lo cual a todos los efectos viene a ser la posición de Nestorio. Pero a nivel político, Nestorio fue el derrotado. Un sínodo anterior ya lo había condenado, y esa condena nunca se revocó. Dimitió para que hubiera paz en la iglesia, pensando que Cirilo retiraría los cargos simultáneamente, pero no fue así. Políticamente, las cosas siguieron polarizadas. Aunque el Concilio de Calcedonia abrazó la posición de Nestorio en cuanto a lo sustancial, todos los que estaban presentes se vieron obligados a declarar su conformidad con la condena de Nestorio como persona; así que tuvo que seguir desterrado. A la postre su partido se dividió sobre si Nestorio debía o no haberse defendido. La posición de la iglesia oriental fue la de Cirilo: es decir, que la divinidad ha absorbido la humanidad de Jesús. Sigue así hasta hoy. Las dos naturalezas se confiesan, pero de tal suerte que en lo divino queda absorbida toda su realidad personal humana.

Un grupo bastante grande de iglesias abandonó la comunión de las iglesias ortodoxas por culpa de la fórmula de Calcedonia. La fórmula en sí pone

«dos naturalezas». Estos grupos nuevos se conocieron como *monofisitas* porque sostienen que es «una naturaleza». Aceptaron con mayor énfasis la posición de que la naturaleza humana de Jesús desapareció, fue absorbida. Ahora solamente existe una naturaleza divina; o por lo menos ya no hay individualidad humana. Por toda la frontera oriental del Imperio Romano, hubo iglesias que se disgregaron por unidades nacionales; en parte por motivos nacionalistas pero en parte también por motivos teológicos, por cuanto deseaban sostener una visión más firme de la divinidad de Jesús. Siguen hasta hoy separadas de la corriente mayoritaria de las Iglesias Ortodoxas, que hablan de dos naturalezas aunque en el fondo creen lo mismo que los monofisitas; se separaron por causa de las palabras de la fórmula de Calcedonia en sí.

Al otro lado fueron expulsadas las iglesias nestorianas, especialmente en Siria y hacia el oriente. Durante los siglos subsiguientes estas iglesias nestorianas fueron mucho más vigorosas y misionales, mucho más cristianas en cuanto a transformar su cultura y avanzar por el mundo (llegando hasta la China); sin embargo en los últimos siglos se han extinguido. Las iglesias nestorianas y también las monofisitas, crearon unidades fundamentalmente nacionales por toda la periferia oriental del imperio. Ambas posturas, si se ignoran los detalles políticos, en el fondo eran muy parecidas. Ambas afirmaban que las naturalezas divina y humana son distinguibles. Ambas afirmaban que las naturalezas divina y humana están unidas en Jesús. Ambas afirmaban una humanidad auténtica y un *Logos* auténtico.

En cuanto a las escuelas de origen, los antioquenos fueron los más fuertes. Adoptaron la línea nestoriana sobre la historicidad e individualidad de Jesús. La posición calcedonia solamente resultaba clara a manera de negación: sin mezcla, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. Se acuñaron diversos términos técnicos para salvaguardar aquellas cosas sobre las que el concilio había alcanzado un acuerdo, pero la vida de la iglesia a nivel popular siguió siendo esencialmente monofisita; es decir, sostenía que existió tal absorción de la humanidad en la divinidad, que en el fondo nada importaba qué clase de hombre pudiera haber sido Jesús. No necesitó hacerse adulto por cuanto al nacer ya era Dios. Lo que de verdad importaba era el nacimiento; la resurrección no hacía más que enfatizar eso.

¿Cómo hemos de evaluar la controversia sobre las dos naturalezas en vista de esta presentación esquematizada? En primer lugar, fue una prueba de la importancia de Nicea. Este debate posterior vino obligado por lo que estableció Nicea acerca de la divinidad del Hijo y acerca de la unidad entre el Padre y el Hijo. Si no se hubiera producido este debate, habría que concluir que la fórmula de Nicea carecía de importancia.

Podemos comentar una vez más el precio de aceptar una mentalidad griega. Los críticos modernos tienden a referirse con especial desprecio a Calcedonia como puramente palabras disparatadas. Solamente cobra sentido si primero uno acepta una serie de definiciones técnicas —y caprichosas— del sentido de determinadas palabras. Y sin embargo tenemos que preguntarnos si eso significa que no habría surgido el mismo problema en otro mundo o cultura, o si acaso habríamos acabado con el mismo problema aunque con otra forma. Aquí también, como hemos visto en cuanto a Nicea, no estaban cosiendo textos bíblicos —aquí uno donde pone que Jesús es un hombre, aquí otro que dice que es el Hijo de Dios— para tratar de hacer que encajen entre sí, para después sostener que por cuanto los han conseguido hacer encajar, la afirmación resultante es cierta. Lo que estaban resolviendo era un problema que surgió del encuentro entre diferentes marcos de referencia, diferentes conjuntos de definiciones. Quisieron salvaguardar lo que los cristianos tienen que decir para mantenerse fieles a Jesús, para decirlo en los términos de la cultura a la que se estaban dirigiendo y como respuesta a las preguntas que ahí surgían.

Quizá se pueda alegar que las preguntas que surgieron en esa cultura no fueron las importantes. Pero quien afirma que cualquier otra cultura que la suya suscita interrogantes equivocadas, tendrá que preguntarse también si las que suscita nuestra propia cultura acaso son las más importantes. ¿Acaso no era el cometido de la iglesia dirigirse a esa cultura, por mucho que de ella surgieran interrogantes equivocadas? ¿No podría tener acaso la definición de Calcedonia la función de reprocharle a nuestra cultura hoy día que las interrogantes *nuestras* son las equivocadas? ¿Qué pasa con las interrogantes de nuestra cultura si insistimos que es necesario sostener que en cuanto a la divinidad Jesús fue engendrado del Padre antes de los siglos, mientras que en cuanto a la humanidad reconocemos en él dos naturalezas, y que esas dos naturalezas se encuentran sin mezcla, sin confusión, sin división, sin separación?<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Los estudiantes interesados en profundizar en la noción de que hay que entender que Calcedonia fue un acomodo a la «helenización», para poner en duda entonces por eso mismo que siga siendo de utilidad, pueden consultar Leslie DeWart, *The Future of Belief*, o Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel: Based on the Analysis of Its Language* (New York: Macmillan, 1963). Ambos cuestionan no solamente la fórmula cristológica sino hasta el propio concepto de Dios como inmutable, impasible, etc., en que se apoya esa manera de formular el problema. Una evaluación más crítica por (el posteriormente arzobispo) William Temple viene citada en Van Buren: «La fórmula de Calcedonia es la confesión de la bancarrota de la teología patrística griega. Los Padres habían hecho lo mejor que podían con las herramientas intelectuales a su disposición» (34). Se podría contestar a Temple sugiriendo que «una confesión de bancarrota» podría ser una conclusión moralmente acertada si fuera realmente el caso que las herramientas

El sentido de la humanidad de Jesús varía enormemente entre un sistema teológico y otro. Debéis estar atentos, en vuestras fuentes que estáis leyendo, para observar lo que significa la humanidad de Jesús según el posicionamiento que adopta cada teólogo.

Como hemos visto, para los alejandrinos lo más importante era el nacimiento. Que fuera auténticamente humano es todo lo que les importa acerca de Jesús. No importa mucho cómo fue en cuanto persona humana. Podríamos tachar esto como una doctrina de salvación por la Navidad. Esa caricatura no es del todo cierta con coherencia radical, pero está implícita. La revelación podría haber venido de otra manera. Podemos recibir revelación por medio de un maestro, un libro, un icono o un sacramento. Por consiguiente el libro, el sacramento, la propia Biblia, y otras formas de revelación—hasta la propia iglesia—están esencialmente al mismo nivel. Ninguna de ellas es de importancia enorme. Lo que importa es que Dios se hiciera humano. Es porque sucedió eso que nos salvamos.

La tradición romana—por lo menos en cuanto al tipo de cultura popular que genera—ve a Jesucristo como el Señor exaltado y juez que ha de venir. Es el que dio el mandamiento de que haya una iglesia y dio poder a sus apóstoles para dar poder a sus sucesores, para ser esa iglesia. Ahora reina. Cuando regrese juzgará. La revelación no se encuentra ni en él ni en el libro. Se encuentra en la iglesia que él instituyó para que funcionara en el mundo. Dios podría haber perdonado porque sí. Dios podría haber declarado: «Salvada está la humanidad», así como dijo «Sea la luz» y hubo luz. De manera que el que Dios eligiera servirse de la humanidad de Jesús es una decisión que no viene obligada por nada. No es necesario que tenga sentido. Dios podría haber elegido hacerlo de otra manera, pero eligió esta. Estamos agradecidos por esa elección de Dios y entendemos que tiene sentido hacerlo así, pero los hechos bien podrían haber sido otros. Así que la humanidad de Jesús es una parte de la voluntad misericordiosa de Dios; pero por qué Dios TUVO que elegir eso, por qué *tenía sentido* hacerlo así, no reviste ninguna importancia. Confesamos la naturaleza humana de Jesús, pero no es algo que vaya a ser muy importante en nuestro pensar. Cómo es que fue en cuanto persona humana otra vez importa muy poco.

---

disponibles no son adecuadas para la tarea entre manos. Como indicó John Martin Creed, en *The Divinity of Jesus Christ: A Study in the History of Christian Doctrine since Kant* (Cambridge: University Press, 1938): «La negación de una era puede, en el contexto de otra era, derrotar el propio propósito para el que se pretendía que sirviese. Así entonces, la concepción de dos naturalezas y dos voluntades que funcionan una al lado de la otra, que a nosotros nos resulta tan extrañamente inaplicable al Jesús de los evangelios, estaba calculada, en el contexto del pensamiento del siglo V, para conservar la verdad que corría peligro, de la humanidad auténtica del Cristo histórico» (121).



Para el protestantismo y (si se me permite el atrevimiento) también para el Nuevo Testamento, la humanidad de Jesús es más importante que eso. Dios es en algún sentido personal. La humanidad existe a imagen de Dios: persona, voluntad, comunicación. Si los seres humanos somos personas y si Dios ha escogido desear que fuéramos personas, entonces no hay ninguna otra forma que Dios pudiera tratar con la humanidad, que en persona. La humanidad de Jesús es el requisito previo indispensable para todo lo que Dios quiere hacer con nosotros. No es una ocurrencia caprichosa de último momento, ni es tampoco en sí el milagro de la salvación. Es el vehículo, la portadora de la posibilidad de un encuentro entre Dios y la humanidad.

El pensamiento protestante, entonces, no se concentra en la encarnación ni tampoco en la autoridad concedida a la iglesia para administrar la gracia, sino en lo que hizo Jesús en tanto que ser humano, al entregarse. Aquí ya no es que Dios sea tan trascendente y Jesús ya no es tanto que reina, como que es el acto de entregarse Dios y entregarse Jesús por nosotros. La importancia de su humanidad no está tanto en los detalles de cómo vino: cómo tuvo que revestirse para llegar a nosotros. Su revelación de la obediencia que espera Dios de nosotros también importa.

Una tangente del debate acerca de las dos naturalezas cobra importancia dentro del movimiento protestante, como diferencia de pensamiento entre luteranos y calvinistas. Es interesante porque demuestra que los luteranos y los calvinistas en los siglos XVI y XVII podían ser tan puntillosos en cuanto a las palabras exactas como los griegos de los siglos III y IV. El término en cuestión fue *communicatio idiomatum*. Un *idioma*, en latín, es una característica, un rasgo; es idiomático lo que es característico de una lengua. Los rasgos en cuestión son los de la naturaleza divina y la naturaleza humana. Los rasgos humanos de Jesús son, por supuesto, que tenía un cuerpo, que fue tentado, etc. Los rasgos divinos son eternidad, omnipresencia, omnipotencia, etc. Ahora bien, si sus naturalezas entran en relación en la encarnación, se encuentran unidos de alguna manera aunque a la vez son diferenciables, es necesario que existan reglas acerca de qué es lo que es posible decir acerca de cuál. Cuando hablamos acerca de algo que hizo Jesús, ¿cómo saber si se trata de Dios o si se trata de Jesús en tanto que hombre? Más nos vale no decir lo que no corresponde, porque en ese caso podría decirse que uno ha confundido o bien separado las naturalezas, lo cual Calcedonia prohibió.

Entonces hay tres tipos de *communicatio* que es necesario diferenciar para proceder correctamente. Se podría decir de la persona entera de Jesucristo algo que en realidad solamente es cierto acerca de una de sus naturalezas. Se puede decir «el Hijo de Dios nació y murió» o que padeció. Bueno, pero eso no es realmente cierto. Fue el hombre el que padeció y murió. Fue el hombre el que nació; sin embargo el Hijo de Dios solamente participó en eso en el sentido de compartir sus rasgos mediante la encarnación, de manera que en

ese punto los rasgos a los que nos referimos solamente atañen a uno. Sucede en el sentido contrario también. Se podría decir cosas acerca de la naturaleza humana que en realidad solamente son ciertas acerca de la naturaleza divina. Jesús fue omnipotente. Jesús estuvo omnipresente. Es bueno comparar esas dos afirmaciones, por cuanto aunque la omnipotencia es algo que, para los ortodoxos, vemos a Jesús practicar en sus milagros, sin embargo nunca observamos que haya estado omnipresente.

Pero esto solamente funciona en una dirección. Se puede asignar a Jesús atributos divinos porque ese es el significado de la encarnación; pero no se puede hacer lo contrario. No se puede hablar acerca de la sangre de Dios, porque Dios no tiene sangre. No se debe decir que Dios padeciera.

Desenmarañar estas distinciones se torna extraordinariamente complicado siempre que uno quiere ser coherente en cuanto a la lógica. Los teólogos luteranos y calvinistas del siglo XVII dispusieron de tiempo para expresarse exquisitamente. Si el texto colateral de alguno en la clase es de las tradiciones luterana o reformada, será útil buscar en el índice el término *communicatio idiomatum*. Lo mencionamos aquí para que se vea que el problema existió porque estaban tratando de tomarse con seriedad la doctrina de las dos naturalezas. Los luteranos y los calvinistas difieren entre sí porque los calvinistas afirman que no se puede decir: «Dios está presente en el pan». Lutero pregunta: «¿Y por qué no? Si la omnipresencia es un rasgo de Dios, entonces esa omnipresencia le fue dada también a Jesús y él puede estar en cualquier lugar que quiera». Los calvinistas argumentaban: «El cuerpo de Jesús ascendió al cielo. Está ahora a la diestra de Dios». A lo que los luteranos respondían: «Por supuesto. Pero es que está omnipresente. La naturaleza de Jesús ha asumido el rasgo divino de omnipresencia. Por consiguiente, puede estar a la vez en el cielo y en el pan».

Una palabra final acerca del problema del lugar de los credos. Para la tradición católica, esto está muy claro. Los credos *constituyen en sí mismos* la historia de la iglesia. El Espíritu guio a la iglesia, tal como lo había autorizado Dios por medio de Jesús en el Espíritu, para actuar y para hablar en el nombre de Cristo. De manera que cuando la iglesia afirma un dogma en la forma de credo, goza de autoridad definitiva. La postura del protestantismo ha sido más ambigua. El movimiento protestante empezó con un debate sobre la autoridad de la Escritura, para afirmar que solamente la Escritura goza de autoridad. Sin embargo los padres protestantes procedían también de la Edad Media católica. Dieron por supuesto que los credos eran idénticos en su significado a la propia Biblia, y por consiguiente no vieron ningún problema de tener que escoger entre una cosa y la otra. Todo lo que afirman los credos se afirma también en la Biblia. El credo no es más que un resumen

útil de lo que dice la Biblia. Los padres eclesiales que definieron la Reforma —Lutero, Zuinglio, Calvino— no vieron ningún problema en ello.

Los reformadores radicales, en particular Servet y Socino, sí que entendían que había un problema, pero no por querer racionalizar o por falta de fe. Empezaron como biblistas, y la doctrina de la Trinidad no figura en la Biblia. La doctrina de las dos naturalezas en su forma calcedonia no está en la Biblia. Empezaron por decir sencillamente que si una doctrina no se encuentra en la Biblia no deberíamos exigírsela a nadie. Puede que constituya una solución para un problema intelectual, pero no se enseña en esos términos.

Los anabaptistas se encontraron a mitad de camino entre los radicales y los líderes de la Reforma. Daban por bueno el Credo apostólico, que ellos —como todo el mundo— llamaban «la Fe», *der Glaube*. Pero no consideraron que gozara de autoridad definitiva.

Existe acta de una conversación entre un sacerdote católico y tres mujeres anabaptistas que estaban encarceladas. No les entusiasmaba tener que debatir con un sacerdote, pero él insistía en preguntar qué creían. Respondieron que no creían en bautizar bebés porque eso no viene en la Biblia.

—Bueno —respondió él—, hay muchas cosas que hacéis que no vienen en la Biblia. Tampoco pone en la Biblia que haya que bañarse.

—Hemos estado en esta prisión seis semanas —objetaron—. Aquí no nos bañamos.

Él siguió procurando sinceramente averiguar qué es lo que creían.

—¿Creéis en el Credo apostólico?

—¿Y cuándo dijo esas cosas Jesús? —fue su respuesta.

Así que aunque la mayoría de los anabaptistas lo habrían aceptado como parte de la tradición y no les pareció necesario debatirlo, tampoco entendían que el credo gozara de consideración dogmática. No les parecía de especial importancia el hecho de que la iglesia en los siglos IV y V haya tomado esas decisiones acerca de las maneras exactas de expresarse. Esta es una cuestión importante que el fundamentalismo moderno —y los menonitas americanos que se identifican con el evangelicalismo<sup>5</sup>— no han considerado con detenimiento. ¿En qué sentido hemos de sentirnos condicionados por definiciones doctrinales del siglo IV o V, incluso del siglo XVI? ¿Es solamente en el sentido de que son una documentación útil de cómo la iglesia procuró conservar la centralidad de Jesús en el idioma predominante

---

<sup>5</sup> *Nota del traductor:* En el inglés de EEUU, el término *Evangelical* indica un posicionamiento tradicionalista, con cierta frecuencia fundamentalista, que no todas las iglesias protestantes en EEUU asumirían. Lo que en español llamamos *evangélicos*, en EEUU se conoce como *Protestants*. De ahí el recurso a este neologismo, admitidamente poco elegante.

en su era? ¿O es que nosotros, sin haberlo pensado, vamos a copiar del fundamentalismo —que lo copió sin pensar de la ortodoxia calvinista, que a su vez lo copió sin pensar de la Edad Media— la idea de que tenemos aquí cierto cúmulo de sustancia dogmática bíblica que todos los que sean verdaderamente cristianos han de creer?

Probablemente, si fuéramos a ser del todo honestos, necesitaríamos poner en cuestión con mayor claridad el axioma católico que asume la autoridad de los concilios y por consiguiente de los credos. Deberíamos cuestionarlo con especial claridad en el punto de suponerles automáticamente autoridad, sin dejar de interesarnos en oír lo que fue esa historia, aprender de ella, y entender y simpatizar con lo que estaban intentando decir. Pero tiene que significar algo para nosotros el hecho de que los arrianos y nestorianos —cada cual en su propia era— fueron menos nacionalistas, estaban menos comprometidos políticamente con el Imperio Romano, fueron más capaces de criticar al emperador, más vitales en su expansión misionera, más éticos y más biblistas que las iglesias que se autodenominaron como «ortodoxas» en el Imperio. A lo sumo, estos credos avanzan en la definición de la naturaleza del problema que estamos tratando. Son útiles como un cerco, si no como una creencia. Una doctrina que afirma: «Entendemos que lo divino engendra al Hijo, eternamente conforme a su deidad, y conforme a su humanidad lo reconocemos en dos naturalezas que no están ni mezcladas ni separadas», nos dice algo sobre lo que no deberíamos decir. No deberíamos decir que están mezcladas. No deberíamos decir que la naturaleza humana está absorbida por la divina, ni tampoco al revés. No deberíamos arrancar una naturaleza de la otra hasta acabar con dos Jesús que viven en paralelo, uno de ellos que se va y el otro que se queda, o uno que muere y el otro que asciende. No deberíamos decir con Arrio que sabemos de un tiempo cuando él no era, ni que sabemos de qué está hecho el Hijo.

Los credos son útiles como cercos; pero afirmarlos, confesarlos, debatir o pelear en su defensa, probablemente son cosas que una fe radical anabaptista no consentiría. Sin embargo eso no nos da en absoluto ningún derecho a sumarnos a los obispos Pike y Robinson en su contienda contra los credos. Los credos son parte de la única historia que hay. Es una historia falible, una historia confusa. Hubo mucha politiquería sucia en la definición de los credos, en las explicaciones de su significado, y mucho más todavía en la aplicación de su autoridad; pero esta es la historia por la que Dios ha escogido guiar a un pueblo necesitado de orientación, hacia por lo menos algún grado de comprensión de determinados peligros y de cosas que no deberíamos decir si es que nos queremos mantener fieles.

## 3ª PARTE

# Tratamiento sistemático de temas cristológicos



# 10

## LA ESTRUCTURA DE LA DISCIPLINA

### GUÍA DE PREPARACIÓN

Leed en vuestros textos acerca de la naturaleza del lenguaje de teología y la estructura de la cristología.

1. ¿Tiene vuestro autor colateral un tratamiento de la cristología aparte de la Trinidad, las dos naturalezas y la reconciliación? En caso afirmativo, bajo qué otros títulos y con cuánto espacio se trata? ¿Dónde aparece? ¿En qué secciones y en relación con cuáles temas?
2. ¿Discurre vuestro autor sobre la relación del profeta, el sacerdote y el rey como figuras en la fe y vida del Antiguo Testamento?
3. ¿Qué lugar asigna vuestro autor a la resurrección?
  - a. ¿Hay lugar para tratar sobre si ha sucedido de verdad, su historicidad o su modo?
  - b. ¿Es una cuestión para la investigación histórica solamente, o vuelve a aparecer de alguna forma fundamental en el tratamiento de otras cuestiones también?
  - c. ¿Podría haberse escrito el resto del libro sin tratar esta cuestión?
4. ¿Se presta atención a los cambios importantes en cristología entre los evangelios y las epístolas, o la diferencia de énfasis entre los diferentes autores del Nuevo Testamento?
5. ¿Cómo se compara la manera que trata el autor la cristología, en cuanto a equilibrio y contenido, a la predicación de la iglesia temprana?
  - a. ¿Cómo se compara al lugar (posición, espacio relativo) que se da a la resurrección en comparación a la vida que la precede?
  - b. ¿Cómo se compara al número de elementos del bosquejo del *kerygma* que figuran en el tratamiento sistemático?
6. ¿Se emplean los términos «dogma» o «dogmática»? ¿Definiéndolos o no?
7. ¿Es la sustancia de la teología en sí el *contenido* de la fe (es decir, su objeto, *que es* lo que uno cree), o es la fe otra cosa, para la que la teología prepara o que la teología explica o salvaguarda?
8. ¿Es «sistemática» la teología? ¿Se define el término «sistemático»?

### 9. ¿Viene incluida la ética en la teología?

Ahora procedemos a la tercera sección de la asignatura, después de las secciones de historia bíblica y de la iglesia temprana. Procedemos al tratamiento clásico o sistemático de los temas en la cristología.

Para empezar observamos la usanza del Nuevo Testamento sin clasificación sistemática. Después observamos el desarrollo del debate doctrinal en la antigüedad. Ahora abordaremos el tratamiento que encontraréis en vuestros libros de texto sistemáticos, especialmente los que devienen de la escritura teológica protestante, que empieza en el siglo XVI pero alcanzó su cumbre en los siglos XVII y XVIII.

A cada uno de estos niveles hemos definido la disciplina de la teología mediante el recurso de observar cómo funciona. Lo hicimos en el Nuevo Testamento y lo repetimos en el período subsiguiente. Podemos resumir diciendo que la teología siempre ha tenido una función doble. Por una parte, procuraba transmitir o trasplantar el legado, pero sin deformarlo. La teología procura proteger la transmisión o el trasplante del legado frente a deformaciones. Por consiguiente está alerta a la herejía, a formas problemáticas de expresarse, a ideas equivocadas. Por otra parte, la teología responde a preguntas que van surgiendo en un contexto nuevo.

Obviamente, si la labor de teologizar se hace correctamente, siempre cumpliremos con ambas funciones. Pero es necesario nunca olvidar que cuando leemos la historia es más frecuente observar más la segunda, el cambio. Los autores no se molestan en escribir exposiciones nuevas que dicen lo mismo de siempre. Cuando se escribe o debate algo, es lo que tiene de novedoso lo que se debate. Muchas de las afirmaciones de siempre se repiten, muchos de los himnos antiguos se siguen cantando, muchos de los temas de siempre se siguen predicando, pero ya no reciben la misma atención que antes. Así que hay constantemente, en la historia de la teología, un desequilibrio en la dirección de prestar atención a lo cambiante y no a la estabilidad. Debemos reconocer eso y tenerlo en consideración.

El hecho de que lo que llama nuestra atención es lo novedoso, nos puede apartar del centro medular que leíamos al empezar esta historia, mientras que la iglesia en general es posible que se mantuviera más próxima a ese centro. Recordemos el esbozo del *kerygma* esencial, el resto del pensamiento de la iglesia del Nuevo Testamento, después los teólogos, a continuación los siglos II y III, y así sucesivamente. Muchas de las cosas que pensaban los cristianos en cualquier período ya se venían diciendo desde antes, pero no fue necesario debatirlas porque ya las sostenían en común. Así que el foco de la atención en el debate, y las afirmaciones dogmáticas, fueron elementos más distantes del centro, que lo que recibía atención en el testimonio y en el culto.



Otra observación a manera de resumen es que el valor de afirmaciones dogmáticas como Nicea y Calcedonia tiene mayor importancia negativa que positiva. Consideremos Calcedonia: «sin mezcla, sin separación, sin confusión, sin división, etc.» Esto afirma muy poco. Resulta claro, y se puede defender que fue necesario hacer esas afirmaciones negativas. En Nicea también, lo importante fue la negación. No se puede decir, como dice Arrio: «Hubo cuando no existía». Tampoco se puede decir que el Hijo «fue hecho de la nada». Nos hará bien echarnos una mano unos a otros, recordándonos mutuamente que la claridad y utilidad de una afirmación teológica es a veces mayor por el lado negativo que por el positivo. La afirmación positiva puede que esté más próxima al centro; la negación puede tener que ver con formas contemporáneas de matizar.

Además, los debates doctrinales tienen que ver mucho más con la *idea* general de la encarnación, que con los textos específicos que hablan de que la Palabra se hizo carne. Esto es por lo menos característico en el mundo helenista; bien podría haber sido diferente con una expansión de la iglesia a otra cultura diferente. Desarrollaron el *concepto* de que Dios viniera en forma humana. No debatieron mucho acerca de la interpretación de textos bíblicos en particular ni de elementos de la predicación antigua en un sentido u otro. Eso es saludable en el sentido de que nos da una perspectiva amplia desde la que abordar problemas nuevos. Es saludable en que nos brinda una noción de cómo la teología provee una orientación, una postura y una forma de abordar las cuestiones en general; pero existe también el peligro de centrarse en lo general más que en lo particular. El ejemplo de las dos naturalezas fue la incapacidad de la posición mayoritaria hasta Calcedonia, de tratar sobre Jesús como un hombre de verdad, especialmente en los debates acerca de Lucas 2, donde tenemos el dato de su niñez y crecimiento y aprendizaje. ¿Cómo puede un Hijo de Dios que ya es eterno, omnipotente y omnisciente, crecer y aprender? La tendencia apolinarista, que es en cierto sentido la corriente mayoritaria en la ortodoxia oriental, no puede abordar la humanidad e historicidad de Jesús, su crecimiento, desarrollo del pensamiento y toma de decisiones, con la misma seriedad que lo hace el evangelio de Lucas; así que hay que conservar juntos lo particular y lo general, mediante el recurso de volver constantemente a la narración en sí.

Las oscilaciones entre lo particular y lo general, entre lo negativo y lo afirmativo, entre el cambio y la fidelidad, construyen un cuerpo creciente de doctrina conforme este balanceo continúa en la vida de la iglesia. Tenemos afirmaciones, escritos de los padres de la iglesia temprana y los credos, que tienen una especial autoridad, todo lo cual es necesario recordar y enseñar. Un pensador cristiano en el siglo IV no puede solamente aprender la Biblia, tiene que saber algo de lo que se ha enseñado desde entonces. Y como no se puede considerarlo todo ni saberlo todo, o por lo menos es imposible

enseñárselo todo a todo el mundo, entonces el proceso teológico deviene en una profesión; una profesión didáctica en la iglesia. Ha de organizarse cada vez más, ser cada vez más selectiva.

La mayoría de la enseñanza que daba un maestro (el *didaskalos*) en una congregación del Nuevo Testamento probablemente consistía en un aprendizaje de memoria. Enseñaba al pueblo la médula del *kerygma*, ciertos dichos de Jesús, y ciertos pasajes del Antiguo Testamento que manifestaban una relación especial con Jesús. La instrucción era probablemente oral, con muy poco de técnicas pedagógicas organizadas y poco material escrito. Pero por supuesto, con el paso de los siglos fue posible —en efecto inevitable— disponer de un proceso mucho más académico y organizado involucrado en la vida de una iglesia. Se hizo necesario porque había más para enseñar, porque ha de haber una selección y hay que presentarlo de una manera organizada. Así que, ¿cuáles temas, cuál sustancia, qué libros y temas son dignos de recibir mayor atención? Esto evoluciona rápidamente a algún tipo de sistema que toma cierta distancia del material para preguntar cómo encajan estas cosas entre sí.

Es posible enseñar sin un sistema, así como es posible escribir una historia sin un énfasis particular. Los historiadores emplean los términos «crónica», «anales» o «archivos» para una forma de escritura histórica que procura no hacer nada más que informar de todo sin ningún análisis; pero la escritura de una historia auténtica va más allá de dar parte, para descubrir tendencias, movimientos, énfasis, corrientes, causas y efectos. Se pregunta cuáles eventos tuvieron mayor importancia y cuáles menor. Así también con el pensamiento. Es posible limitarse a repetir todos los pensamientos con que uno se encuentra; pero quien aplica de verdad su mente al material que está aprendiendo, empezará a notar ciertos perfiles. Empezará a observar interconexiones. Empezará a descubrir temas generales y temas subordinados. Identificará cuestiones que son inexistentes o carecen de importancia. Este es el origen de lo que ahora llamamos teología sistemática. Es un proceso donde la instrucción *incluye* prestar atención a la coherencia, la sistematización y la organización; a la distinción entre temas mayores y menores; a la distinción entre lo que hay que decir primero y lo que hay que dejar para lo último para mantener la ilación. El término «teología sistemática» en sí sólo data del período posterior a la Reforma, pero el concepto de pensamiento sistematizado ya empieza con los últimos Padres de la iglesia.

El centro de la enseñanza cristiana pasó rápidamente a ser el credo, aunque no inmediatamente, por cuanto, como vimos en la historia, los credos no empezaron como credos. Cuando se adoptó el Credo niceno en Nicea, era un documento político. Tardó un siglo en empezar a ser tratado como un credo en el sentido de ser una afirmación teológica normativa. Pero una vez que empezó a haber cierto número de estos credos en el trasfondo, proveyeron el

centro para una teología sistematizada. Si el Credo de Nicea ha establecido algo, entonces será que es algo de lo que hay que tomar nota cuando uno construye un sistema teológico. Y así con las doctrinas de la Trinidad y de las dos naturalezas: estos temas pasaron a ser medulares. Cuando un tratamiento teológico sistemático está dominado por temas que vienen de los credos, se conoce como «dogmático» en el sentido técnico de que trata los dogmas. «Dogma» en el lenguaje contemporáneo es casi una palabrota de mal gusto, o por lo menos un descalificativo. Se insulta a quien no está de acuerdo con uno, o cuyo estilo uno desaprueba, tachándolo de dogmático. En el uso técnico, sin embargo, sólo significa que el tema tratado es una afirmación que se fijó en un momento determinado. Viene del verbo que significa colocar, situar, afianzar, afirmar. El *dogma* es ese cuerpo de afirmaciones que se han afianzado en la historia de la iglesia; y la *dogmática* es el análisis del pensamiento de las afirmaciones propias del dogma.

Hemos observado que era normal que la iglesia desarrollara un proceso consciente de hacer teología, pero a continuación hemos prestado poca atención al contexto social de la teología. Desde el Nuevo Testamento y hasta Tertuliano, se teologizaba en una iglesia perseguida. Queda muy claro en el Nuevo Testamento y seguía estando claro para Tertuliano, que los cristianos son una minoría, separada del resto del mundo de maneras importantes, que se comportan de otra manera y tienen una ética diferente. Interactúan socialmente unos con otros de otra manera que el resto de la gente y conforman una comunidad separada. Viven en una sociedad controlada por una organización pagana y dominada por el mundo conceptual pagano. Los cristianos discurrían como una minoría en un mundo no creyente, y eso les parecía normal. El enfrentamiento con el mundo no cristiano era parte de la situación dada donde había que desarrollar el pensamiento cristiano. Así que en el pensamiento de los padres tempranos de la iglesia siempre hubo elementos de argumentación, polémica y misión; un enfrentamiento con la incredulidad y cuestionamiento de la incredulidad, ya fuera en la forma de confusión o infidelidad dentro de la iglesia, o en la forma de ese posicionamiento no cristiano que era la postura oficial del gobierno y de la mayoría de la población.

El cambio en la Edad Media, de la que podríamos considerar a Agustín como ejemplo, es que ahora la iglesia se ha estatizado. La iglesia se ha hecho con el imperio y viceversa. La organización pagana, en el sentido del culto y los templos, ha sido derrotada; pero ahora la iglesia tiene que cumplir esa función en la sociedad que había venido cumpliendo el estado secular pagano y el culto pagano. El cristianismo asumió las funciones religiosas de la religión pagana que suplía las necesidades, los deseos y los apetitos religiosos de la población en general. La naturaleza del culto cristiano sufrió una

transformación para poder satisfacer a todo el mundo, no solamente a unos discípulos decididos. La naturaleza de la ética cristiana tenía que sufrir una transformación, porque ahora es necesario poder hacer funcionar una sociedad entera conforme a la ética que se predica. El estadista cristiano pasa a ser una persona importantísima, cuando a nadie se le habría ocurrido, en la época de Tertuliano, que un cristiano pudiera jamás ser un estadista. El pensamiento pagano se integró de una manera bastante generalizada en el pensamiento cristiano. Había cuestiones filosóficas que los cristianos nunca antes habían contemplado. ¿Asumirían ahora la manera de razonar de los paganos inteligentes sobre esas cuestiones, para más o menos bautizarla? Agustín mismo, por ejemplo, es un neoplatónico en su orientación filosófica.

Este proceso entero tiene un impacto claro en la forma de teologizar. No se podía pedir a los paganos que se hicieron cristianos en grandes números después de Constantino, que abandonaran su forma rústica o primitiva (o elitista, según el caso) de entender los servicios que la religión debía de brindar a la sociedad; así que en la celebración de la Navidad y de Todos los Santos se va a anexionar ritos paganos. Se observa una concentración en los ciclos de la naturaleza en el sentido que se da a la Pascua de Resurrección, o a la bendición de campos de labranza, el ganado y hasta la barca del pescador. Una fusión compleja entre el cristianismo y la religión de la naturaleza y la religión de la cultura general, transformó el sentido de la labor teológica mucho más que se daban cuenta las personas que lo vivieron.

Sin embargo pervivió el recuerdo del paganismo. La iglesia de la Edad Media temprana no estaba siendo perseguida, pero hay quien recuerda y sabe que la iglesia *había sido* perseguida. El recuerdo de la realidad del paganismo siguió presente en partes del pensamiento cristiano, por lo menos en ciertos flecos. Así que seguía siendo posible imaginar que la fe cristiana fuera la alternativa a la incredulidad; y aunque esa incredulidad ya no tenía un lugar importante en el sistema, seguía estando presente.

Esto cambió en la plena Edad Media. Podríamos pensar en Tomás de Aquino como representante de ello. Teologizar pasó a ser aquello a lo que se dedicaban personas que no tenían ningún otro tipo de responsabilidad. Ciertas órdenes monásticas se concentraron en solamente enseñar, en conservar el legado, ensanchar bibliotecas, organizar el cuerpo del conocimiento como un todo coherente. Se redescubrieron los escritos de Aristóteles gracias al mundo árabe que los había conservado. Surgieron formas escolásticas organizadas. Se fundaron universidades en algunos de los centros principales (Tomás mismo estaba en París).

Empezó a surgir lo que podríamos tachar de interés enciclopédico, donde se procura ver cada cosa como parte de un ciclo, y a enseñarlo todo como una parte de un todo. Esto estaba basado en la confianza de que todo lo que la humanidad puede alcanzar a conocer, se puede expresar dentro de un

mismo marco de referencia. Cada cosa tendría su lugar, incluso las ciencias físicas y las ciencias biológicas —o lo que se sabía de ellas entonces— y toda la filosofía y la historia. Cada cosa tenía su lugar en el esquema que seguía la persona perfectamente educada, que se dedicaba a conferenciar sobre todas las cosas y a enseñar a los estudiantes cómo cada cosa ocupa su lugar en el esquema.

El mundo estaba geográficamente cerrado. Estaba el mundo islámico, pero no había por qué estar en conversación con él. La ruptura con la ortodoxia oriental era completa. Así que el pensamiento cristiano estuvo limitado, por una proporción importante de la historia que estamos tratando, a Europa. Había pocos judíos, pero no se consideraba que fueran ningún tipo de amenaza para la fe cristiana. Así que el pensamiento cristiano se sistematizó sin ninguna referencia a la incredulidad ni a las misiones. Por supuesto que no había persecución. La fe cristiana es, sencillamente, toda la verdad; todo el conocimiento es teología. Toda instrucción compete a los teólogos porque la teología reúne en sí todas las disciplinas intelectuales. Se pueden subdividir, pero son todas diferentes formas de teología. La ley es parte de cómo Dios quiere que el mundo funcione. Las ciencias naturales consisten en debatir cómo Dios creó y preserva la naturaleza. La teología es el punto donde adquiere coherencia todo pensamiento. Los debates, entonces, no se producen entre la fe y la incredulidad, sino en la discrepancia entre escuelas, opciones y sistemas dentro de la cristiandad. «Cristiandad» es la palabra para referirse a Europa. Es una expresión geográfica. El proceso teológico es uno de organizarlo todo, en última instancia, empezando con la forma más básica de construir un entendimiento total del mundo, que se supone que ha de ser coherente y ha de poder referirse a cada cuestión con autoridad, por cuanto hay un único cuerpo de verdad. Hay una única cultura cristiana, y la teología la expone; los teólogos explican su unidad.

Esto tuvo que cambiar con la Reforma y la división confesional. Entonces cada país contó con su propia religión estatal. Por cuanto difería entre un país y otro, los elementos de debate y controversia se volvieron tanto más importantes porque la visión de un universo cristiano, el *corpus christianum*, había desaparecido. Existió la misma intensidad de debate que en la iglesia temprana, excepto que ahora era frente a otros cristianos, que no frente a los paganos. En esa era, los siglos XVII y XVIII, no sólo apareció la separación entre los cristianos, sino que las otras disciplinas empezaron a separarse del control de la iglesia. A las ciencias naturales ya no se asumía que les correspondía ser una rama de la teología, sino que empezaron a formular sus propias lecturas. Los lingüistas, los historiadores, empezaron a forjar sus propias disciplinas intelectuales sin dar por sentado que constituían una parte de un gran todo coherente dictado desde arriba por revelación.

No trataremos más allá sobre estos cambios en el contexto social de la teología, pero es importante haber tomado nota de ellos. Muchas veces el debate teológico de fondo, por ejemplo entre los calvinistas y los luteranos, se entiende mucho mejor cuando somos conscientes de las diferencias en la función social de la labor teológica entre una era y otra.

Una de las características novedosas del período al que llegamos es una gran diversidad de posicionamientos. En el Nuevo Testamento había diversidad en unidad, pero podíamos ver que los énfasis principales iban paralelos aunque con lenguaje diferente. Recordad especialmente que las tres corrientes teológicas del Nuevo Testamento desarrollaron el mismo concepto de preexistencia en su diálogo con el gnosticismo. Después de la era del Nuevo Testamento, continuamos con una historia del debate, pero siempre vimos que uno de los bandos salía victorioso. Sucedió por motivos políticos, pero después de Nicea y Calcedonia, existió una única respuesta correcta. Ahora nos adentramos a un reino de debate sistemático continuado, donde ya no existe una única respuesta correcta evidente. En parte, la finalidad de vuestras lecturas colaterales es que toméis consciencia de eso mismo. Observaréis las diferencias entre las diferentes fuentes al tratar las mismas cuestiones. Recurriremos también a otras formas de hacernos cargo de la diversidad de posicionamientos.

¿Qué hemos de hacer frente a esta diversidad de posicionamientos? ¿Qué es lo que debemos hacer en general en tanto que teólogos cristianos? ¿Qué deberíamos hacer concretamente en una asignatura de «prefacio»? Si en esta asignatura fuéramos a llegar rápidamente a «la respuesta correcta», para afirmar que ésta es la respuesta correcta frente a cualquiera de las cuestiones debatibles, entonces habría que preguntarse: «Si esa es la respuesta correcta, ¿por qué creó problemas tan gordos? Si está tan claro, ¿cómo es que tantas personas lo debatieron durante tanto tiempo?» Si fuera posible dar una respuesta correcta y explicar por qué es la respuesta correcta con tanta sencillez como sería necesario hacerlo en una asignatura de tiempo limitado y profundidad limitada, entonces ¿habríamos alcanzado a comprender por qué teologizar sigue siendo necesario en la iglesia? ¿No bastaría con pedirle a alguien que nos dé la respuesta correcta y pasar a cosas más importantes?

Además de esto, por supuesto, si yo procurase en estas clases magistrales dar la única respuesta correcta, algunos de vosotros probablemente me responderíais que no os interesa que os adoctrinen. Por contrapartida, si dejo en el aire la cuestión, entonces alguno dirá: «Éste no sabe lo que piensa. Contesta con evasivas. No puede ayudarnos o está comido de dudas. Tiene miedo de comprometerse o decir lo que piensa».

Entonces, ¿*qué es* lo que debemos hacer? Hay quien opina que la respuesta correcta para la iglesia en general es que haya diversidad de opiniones. Para la

mayoría de nuestras preguntas no habría una respuesta única correcta. El pluralismo sería entonces la respuesta correcta. El pluralismo consiste en el alegato de que todas las respuestas son correctas. Si ese es el caso, necesitamos considerarlas todas, observar los puntos fuertes (y tal vez las flaquezas) de cada una, desplegarlas todas en fila y alegrarnos de la riqueza y diversidad que nos aportan. Esa es una postura comprensible partiendo de determinados valores culturales, pero debemos recordar que una parte de la función de la teología fue siempre salvaguardar contra la posibilidad real de que exista enseñanza errónea. Desde luego los pensadores del Nuevo Testamento tenían claro que había tal cosa como enseñanza errónea. Aunque puede ser que varias formas de enseñanza puedan ser correctas en cierto sentido (cuatro evangelios, tres «grandes teólogos»), sin embargo sigue siendo necesario reconocer que errar es una posibilidad.

Así que un pluralismo absoluto es difícilmente justificable para la vida total de la iglesia, si bien un cierto pluralismo relativo sea una manera buena de sobreponernos a algunos tipos de estrechez de miras. Es por eso que recurrimos a muchos textos colaterales diferentes a lo largo de esta asignatura. Hasta el punto que sea posible, puedo decir que sobre las tres cuestiones fundamentales que hemos de tratar —la reconciliación, la escatología y la revelación— yo sí que tengo ideas propias acerca de lo que sería una respuesta correcta, o como mínimo, acerca de qué respuestas son mejores que otras. El caso es que otros años, cuando este material era parte del perfil de una asignatura que nos ocupaba durante un año entero para estudiantes del último curso, pasábamos bastante tiempo juntos elaborando lo que nos parecía ser la respuesta más aproximadamente correcta; pero en esta serie de clases magistrales no intentaré responder a estas cuestiones fundamentales con una respuesta correcta. El motivo de esto no es evadirme, sino el hecho de que esta es una asignatura de nivel de prefacio. Nuestro propósito es demostrar la necesidad y la ventaja de estudiar un campo de investigación en concreto, no poner fin al estudio contándoos cuáles son las conclusiones a las que tenéis que llegar. Tal vez podamos conversar después si esta es una forma satisfactoria de organizar una asignatura. Es, por lo menos, como está concebido este bosquejo.

Nos centraremos, como en otros períodos, en la cristología, que es solamente un segmento dentro de la teología sistemática, en particular a partir de cómo ha evolucionado la tendencia, en la ortodoxia protestante, a organizar la cristología de acuerdo con las «tres funciones» (*three offices*) o la «función tripartita» (*threefold office*) de Cristo. El término *office* se emplea en un sentido técnico. No se trata de un despacho donde se va a hablar con alguien que está sentado al otro lado de una mesa escritorio; se trata de una *función*. La «función tripartita» describe la obra de Cristo como la obra de

un profeta, de un sacerdote y de un rey. En el Antiguo Testamento la vida de Israel estaba gobernada por esas tres funciones. Eran las tres dimensiones primarias de la relación entre Israel y Dios. Eran las tres funciones para las que existía el acto de ungir. La unción impartía simbólicamente un ordenamiento del espíritu. Deuteronomio 16 y 18 describe la organización social ordenada y las funciones del profeta, del sacerdote y del rey, además de la de los jueces. (En realidad habrían sido cuatro las funciones en ese pasaje, pero los jueces no eran ungidos. Funcionaban como un nivel de la organización de la congregación o el pueblo.) El profeta y el sacerdote fueron las funciones de liderato en Israel, pero Deuteronomio también predice que habrá reyes.

La investigación académica reciente acentúa el contraste, hasta los conflictos, entre estas funciones diferentes. Por una parte tendríamos la religión profética, mientras por otra parte tendríamos la religión sacerdotal. El profeta es el portavoz de la justicia de Dios y de los cambios que exige Dios. El sacerdote apuntala el *statu quo* e invoca las bendiciones de Dios sobre las cosas tal cual son, mediante la práctica de rituales sacramentales y de sacrificio. Este énfasis fue muy claro en el estudio académico del Antiguo Testamento en los años 30 y 40 (del siglo XX). Hoy es menor. Los estudiosos dicen ahora que tanto los profetas como los sacerdotes, y también hasta cierto punto los reyes, pertenecían ideal y prácticamente a una misma comunidad de Israel, de manera que cuando el profeta critica al sacerdote es porque no está siendo un buen sacerdote, no que no debería dedicarse al sacerdocio. Cuando el sacerdote se opone a un profeta, es porque uno o el otro no está siendo fiel, y no que las diferentes funciones sean intrínsecamente antagónicas. Hay diferencia, sí, pero esa diferencia se ha venido exagerando.

Bien podríamos preguntarnos si vuestras fuentes colaterales consideran que estas funciones a la luz de Israel guardan relación con el empleo de la misma terminología con respecto a Jesús. Las tres funciones fueron señaladas en el Nuevo Testamento como formas de describir lo que hubo cumplido Jesús. La palabra Mesías en realidad significa profeta, sacerdote y rey, por cuanto designa a la persona que ha sido ungida. En el Antiguo Testamento estas tres funciones eran ungidas, pero hay un aumento del lenguaje mesiánico, ya entonces y muy especialmente en su desarrollo posterior, en relación con el rey. Sin embargo Hebreos también ve a Jesús como sacerdote, el sumo sacerdote, la culminación del sumo sacerdocio, o el único sacerdote propiamente dicho, que trae a su cumplimiento perfecto el concepto de sacerdocio en su sacrificio, no de una víctima cualquiera sino de sí mismo. Tenemos, aunque de forma bastante esquemática, mención de la expectativa de que llegaría «el profeta». Nos referimos a esto en Juan 1,21 cuando hablábamos de la cristología del Nuevo Testamento. Le preguntaron a Juan el Bautista si él es el Cristo. Lo negó. ¿Elías, entonces? Negó eso también. ¿Eres el profeta?



Dijo otra vez que no. «El profeta» es una de las figuras de la expectativa mesiánica que Jesús cumple en algún sentido (compárese Hechos 7,37).

Lo siguiente que hay que decir acerca de cada una de las tres funciones es que tienen aplicación en el discipulado. Este tema se suele infravalorar en la teología mayoritaria. Dudo mucho que vayáis a encontrar en vuestros libros de teología sistemática una referencia al discipulado<sup>1</sup> o a la ética. Pero aunque lo hicieran, dudo que vuestros autores deriven su ética de las cosas que dicen acerca de Cristo, de tal suerte que los cristianos asuman juntamente con él la profecía, el sacerdocio y el reinado. Y sin embargo eso está muy claro en el lenguaje bíblico.

En 1 Corintios 12-14 se aborda la función de la profecía en la vida de la iglesia. El concepto de que los cristianos reinan juntamente con Cristo tiene dimensiones fundamentalmente futuras, pero tampoco es posible demostrar que sean solamente futuras. Pone en 2 Timoteo 2,11: «Porque si hemos muerto con él, también viviremos con él; si aguantamos, también reinaremos con él...» Esta esperanza es claramente futura, pero es un futuro que importa ahora. Se supone que hay que vivir ahora como es coherente con lo que se espera. En Efesios 2,4-6, la esperanza parece ser presente: «Dios, que es rico en misericordia [...] estando nosotros muertos en delitos, nos ha dado vida juntamente con Cristo [...] y nos ha resucitado con él y nos ha sentado con él en los lugares celestiales en Cristo Jesús». Estar «sentado a la mano derecha de Dios» es cómo se describe el señorío presente de Cristo, del cual los cristianos de alguna manera ya participamos. Efesios 1,20 lo afirmaba acerca de Cristo: «... la grandeza incomparable de su poder [de Dios] [...] conforme a la energía del poder de su eficacia que hizo efectiva en Cristo al resucitarlo de entre los muertos y sentarlo a su mano derecha en los lugares celestiales». Y en 2,6, pone que nosotros estamos sentados juntamente con él.

Los cristianos también participamos en el sacerdocio establecido por la obra de Cristo. Apocalipsis 4 y 5, con la visión del Cordero que es digno de recibir el poder y de abrir el libro, alaba al Cordero porque ha rescatado a la humanidad para Dios desde cada lengua, tribu, pueblo y nación, y «los ha hecho un reino y sacerdotes para nuestro Dios» (5,10). En su expresión inicial, se trataba de un reino de sacerdotes (véase Éxodo 19,6 e Isaías 61,6). Expresaba la idea de que el pueblo entero de Dios fuera un pueblo sacerdotal (véase 1 Pedro 2,9) con acceso a la presencia de Dios que es típica del sacerdote, y que representaría a las demás gentes ante Dios. Si lo que hizo Cristo como Hijo divino lo hizo también como un hombre, como el ser

---

<sup>1</sup> *Nota del traductor:* En la usanza menonita/anabautista, el término «discipulado» se refiere al seguimiento e imitación de Jesús y su enseñanza social, económica y ética; no se refiere a una manera de organizarse para la instrucción de cristianos nuevos.

humano prototípico que levanta a otros, el discípulo ha de compartir de alguna manera lo que significa para él ser sacerdote, profeta y rey.

Fue en la cristología del mundo protestante que primero se desarrolló esmeradamente este énfasis en la «función tripartita» como esquema de la cristología. No es un énfasis importante en la iglesia medieval. Es en la ortodoxia protestante que se emplea. Esto indica otra dimensión del bosquejo de la función tripartita que no se suele enfatizar en vuestros textos colaterales, pero que probablemente fue muy importante cuando el protestantismo empezó a valerse de este bosquejo: su importancia *polémica*. Decir que Cristo es rey en el debate entre protestantes y católicos en los siglos XVI y XVII, es en primer lugar negar que lo sea el papa. Viene a ser una afirmación de que la iglesia debe dejar este asunto de «reinar» en manos de la providencia o de la obra de Cristo desde su lugar a la mano derecha de Dios. Por consiguiente, dirigir la historia no es algo que incumba a la iglesia. Esta no sería una afirmación teológica sistemática ni dogmática en el sentido más estrecho, pero es una parte importante de su lugar en la polémica. Podemos ver también que decir que Cristo es sacerdote afecta las doctrinas de la humanidad y de la salvación. Viene a afirmar que los humanos no nos podemos salvar a nosotros mismos, aunque uno que se identifique con nosotros sí nos puede salvar. Decir que Cristo es profeta también afecta la doctrina católica sobre la autoridad de la iglesia para enseñar. Cada elemento de la función tripartita toca en algún aspecto de la polémica en el debate entre protestantes y católicos. Sirve así como un criterio para juzgar el equilibrio, la plenitud y la coherencia, más que servir como verdad en sí. Nos ayuda a formular la pregunta: «¿Se nos ha olvidado alguna cosa?», más que para preguntar: «¿Qué es lo que hay que decir?»

Antes de seguir este bosquejo tripartito en el modelo organizador de nuestro material, veamos algunas de las limitaciones que adolece *en tanto que bosquejo*. Cuando consideramos los textos que se sirven de este bosquejo, descubrimos que es un principio relativamente superficial de organización. ¿Cómo podemos hablar acerca de Cristo a partir de estos títulos? A veces la división se hace por consideraciones temporales. Jesús fue profeta hasta la pasión. En el transcurso de su ministerio enseñó y en ese sentido actuó como profeta. Después fue sacerdote cuando su muerte y hasta la resurrección. Se entregó a sí mismo como sacrificio. Y después pasó a ser rey cuando fue ascendido hasta la diestra de Dios. Este modelo de organización no difiere sustancialmente de otro tipo de organización que hallamos en la literatura calvinista pero que nosotros no seguiremos. Se construye sobre los «dos estados» de Cristo: su humillación y su exaltación. Filipenses 2 está dividido así. Se humilló a sí mismo y después fue exaltado. «Rey» viene a ser lo mismo que su exaltación, y «profeta» o «sacerdote» sería su humillación.

Esto tampoco es del todo adecuado. Por una parte, la obra de enseñanza y la obra profética de Cristo siguen actuando en la vida de la iglesia por medio del Espíritu después de la pasión. La intercesión, o función sacerdotal, sigue en pie desde su lugar a la diestra de Dios. Esto hace que el profeta resulte una función demasiado estrecha como solamente un maestro de amor y verdad y predicciones —como si las verdades en sí bastaran y Jesús entonces es un profeta como cualquier otro profeta, en el sentido de que nos cuenta cosas que son ciertas— en lugar de considerar que el propio Jesús revela o es en sí mismo una revelación.

Es comprensible que los textos más sistemáticos de teología prefieran ver las tres funciones como simultáneas en el tiempo; así que Karl Barth dice que Cristo en tanto que rey significa el ejercicio divino de soberanía donde Dios escoge acercarse a la humanidad. Dios desciende, pero desciende porque Dios en tanto que soberano ha escogido esa condescendencia con la humanidad. Entonces Cristo en tanto que rey es la doctrina de la encarnación. Cristo en tanto que sacerdote procede en la dirección contraria. Cristo en tanto que sacerdote es el humano auténtico que se acerca a Dios para reconciliarnos con Dios. Así que Cristo visto como sacerdote es la reconciliación. Cristo en tanto que profeta es el hecho de que ese movimiento doble de Dios hacia la humanidad como realeza y movimiento desde la humanidad hacia Dios como sacerdocio, es en sí revelación. Por consiguiente, en todo lo que es Cristo, está siendo profeta.

Otros teólogos europeos han utilizado este mismo lenguaje hasta cierto punto, aunque ponen las etiquetas en diferentes puntos. Cristo como profeta es el movimiento desde Dios hacia la humanidad porque es una revelación. Cristo como sacerdote es un movimiento desde la humanidad hacia Dios. La realeza es la presuposición necesaria y la suma total de ambos. Para poder hacer eso, Cristo tenía que ser rey.

En el caso nuestro no nos molestaremos con la diversidad de formas de bosquejarlo. Nos ceñiremos al sentido más temprano del lenguaje en cada uno de estos títulos. En cuanto a la realeza, por ejemplo, veremos el concepto del reino según toma forma en el ministerio terrenal de Jesús, en el Antiguo Testamento y en la iglesia temprana. A partir de ahí surgirá lo que es más importante poder decir acerca de Cristo como rey.

Pero esta reseña de la diversidad de formas de recurrir a este bosquejo tripartito es útil en que nos advierte que no debemos tomárnoslo con excesiva literalidad. No penséis que existe una protección estructural en el recurso a estos tres puntos. Si la hubiera, entonces sería necesario ceñirse a ello siempre. Pero no es para eso que sirven. La función tripartita es sencillamente una forma de clasificar el material, una manera de recordarnos que hay que comprobar si no nos habremos saltado alguna cosa, o verificar que haya equilibrio, compleción y coherencia. No es en ningún sentido un

bosquejo sagrado. Ni tampoco garantiza que cuando hayamos dicho todo lo que se puede bajo esos tres títulos hayamos terminado, ni que estemos en lo cierto.

Pero es probable que sí nos brinde una manera superior de equilibrar nuestro tratamiento, a alguno de los otros principios clasificatorios que se han empleado. Uno de los otros principios es la idea de la Trinidad. Esto se ve muy claro en H. Richard Niebuhr, que dice que una teología centrada en Jesús carece de equilibrio porque descuida la creación y la historia. Una teología que se centra demasiado en el Padre carece de equilibrio porque no presta suficiente atención a la redención. Y una teología que se centra demasiado en el Espíritu Santo carece de equilibrio porque no presta suficiente atención a la revelación que ya se ha establecido en el pasado. Así que según Niebuhr, necesitamos recurrir al concepto de la Trinidad como fuente del equilibrio para una teología que considera en la misma profundidad el Padre, el Hijo y el Espíritu. Si volviésemos con esta idea a los debates nicenos, observaríamos que constituye una forma de sabelianismo. Da por supuesto que lo que hace que Dios sea *Dios* es la mónada subyacente a los tres estados, en lugar de la claridad de la revelación en la historia. El bosquejo de la función tripartita, a pesar de las carencias que pueda tener y sean cuales sean sus limitaciones, sigue ayudándonos más como recordatorio o principio de organización que algunos otros que se han postulado.

Obsérvese en el bosquejo, que trataremos cada una de las tres partes a dos niveles. Con Cristo como rey trataremos la escatología; con Cristo como sacerdote, la reconciliación; y con Cristo como profeta, la revelación. En cada uno de estos casos la segunda cuestión es más estrecha que la primera, y sin embargo es la que recibirá la mayor parte de nuestra atención, porque es la forma como se ha debatido el asunto. En cada caso veremos en primer lugar un círculo relativamente amplio con una afirmación mínima, para concentrarnos después en la cuestión dentro de ese círculo más amplio y observar el debate que suscita. Haremos esto, como ya he dicho, de una forma plural, observando una diversidad de posiciones, contradicciones, opciones y escuelas de pensamiento. No aprenderemos —por lo menos no aquí— cómo dar con la respuesta correcta, sino a conocer cuántas posiciones posibles existen que se podrían considerar como respuestas, y cómo se relacionan entre ellas.

Tal vez sea oportuno aquí un recordatorio acerca del vocabulario. Vimos que la etiqueta de «dogmática» se emplea generalmente en las lenguas del continente Europeo pero no en inglés, donde la palabra ha adquirido unas connotaciones negativas. En su lugar se suele recurrir a la expresión «teología sistemática». Esta sustitución acaba confundiendo, por cuanto sus sentidos literal y disciplinar no coinciden. La «dogmática» trata del depósito de la

historia. Se toma con seriedad su carácter según se ha fijado en la historia. La «teología sistemática», en cambio, está más dedicada a poner a prueba la coherencia lógica, aclarar principios primeros y razonar consistentemente a partir de ellos. Al hacer esto puede seleccionar unas cosas y otras no, puede no prestar mucha atención al contexto original donde una interrogante o una respuesta pudo tener sentido.

Para hacernos con una idea del espectro de las subdisciplinas de la teología, podemos identificar:

- La simbólica. La exégesis directa de los credos (*symbolon* es la palabra griega que designa los credos).
- La teología filosófica. La interacción entre la teología sistemática y el lenguaje y los valores de la cultura alrededor, conforme se expresan en su filosofía.
- La apologética. Esa parte de la teología filosófica que procura interpretar o recomendar o defender la fe, frente a actitudes incrédulas, escépticas o agnósticas.



# 11

## CRISTO COMO REY. LAS ÚLTIMAS COSAS

### GUÍA DE PREPARACIÓN

1. ¿Considera vuestro autor o autora que «las cosas últimas» sea un evento o una serie de eventos en la historia temporal? ¿Trata sobre una secuencia de eventos esperados al final de la historia como la conocemos (o inmediatamente antes)? Si esos eventos se predicen detalladamente, ¿qué posición considera el autor o autora que sea la alternativa o el adversario, y cuáles los temas en conflicto?
2. ¿Cuál es la relación entre «el fin» y nuestro tiempo y calendario? ¿Es lo siguiente que va a suceder, o considera que deben aparecer antes determinadas «señales»? ¿O es que no guarda ninguna relación con la cronología?
3. ¿Por qué permite Dios que avance la historia? (Compárese con la pregunta 8.) ¿Qué es lo que espera Dios, o qué es lo que está intentando conseguir? ¿Por qué no ha acabado ya el mundo?
4. ¿El interés de la escatología es principalmente...
  - a. ... un ejemplo de cuestiones metodológicas (hermenéuticas, de autoridad bíblica)?
  - b. ... un ejemplo de cuestiones de orientación filosófica (tiempo / eternidad, mito, mecanismo, un universo cerrado)?
  - c. ... una proyección de realidades contemporáneas?
  - d. ... una forma indirecta de abordar la filosofía de la historia del autor?
5. ¿En qué sentido reina Cristo ya ahora y en qué sentido queda limitado su reinado al futuro? ¿Se trata esta cuestión como parte de una descripción de la obra de Cristo, o aparece en otro lugar de su listado de temas a tratar? ¿En qué sentido cumplió ya, o no, las expectativas mesiánicas del Antiguo Testamento?
6. ¿Cuál es la condición presente de los difuntos? ¿En qué términos discurre el autor o autora sobre la resurrección y el juicio final? ¿Hay un juicio único, o varios? ¿El juicio es un evento en sí, o viene a ser sencillamente el descubrimiento de algo que ya está?

7. ¿Serán juzgadas las personas por sus obras? ¿Por su fe? ¿Cuál es la relación entre una cosa y la otra?
8. ¿Qué esperanza se admite para la civilización humana? ¿Merece la pena el esfuerzo humano, su trabajo, su desarrollo social, etc.? ¿Merece la pena espiritualmente? ¿Eternamente? En caso afirmativo, ¿qué relación tiene eso con el concepto de «progreso» en la civilización occidental? ¿Con la liberación como meta social? ¿El juicio que ha de venir guarda alguna relación con un colapso de la sociedad o con una catástrofe atómica?
9. ¿Cuál es la realidad del infierno: cuál su significado? Si el autor o autora tiende al universalismo, ¿en qué se basa? Si rechaza el universalismo, ¿reconoce que sin embargo esa idea tiene algo de fundamento bíblico?
10. ¿Trata vuestro autor o autora la idea de que Jesús o los autores del Nuevo Testamento al principio esperaban un final muy próximo de la historia y después tuvieron que adaptarse a cierto desengaño al respecto?
11. ¿Es inmortal la humanidad? ¿Qué vendría a significar eso? ¿Por qué?
12. ¿Cuál es la esperanza *para el individuo* para el más allá? ¿Seguirá existiendo la identidad individual a lo largo de la eternidad?

#### FUENTES PARA LECTURA ADICIONAL

- Boettner, Loraine. *The Millennium*, 1957.
- Erb, Paul. *The Alpha and the Omega. A Restatement of the Christian Hope in Christ's Coming*. 1955. (*El alfa y la omega*. 1968 y 2014.)
- Glasson, Thomas Francis. *His Appearing and His Kingdom: The Christian Hope in the Light of Its History*. 1953.
- Martin, James Perry. *The Last Judgment: In Protestant Theology from Orthodoxy to Ritsch*. 1963.
- Ryrie, Charles. *The Basis of the Premillennial Faith*. 1953.
- Smith, C. Ryder. *The Bible Doctrine of the Hereafter*.
- Winklhofer, Alois. *The Coming of His Kingdom: A Theology of the Last Things*. 1963.

Podríamos proceder siguiendo cualquier secuencia para tratar las tres «funciones»: profeta, sacerdote y rey. En esta ocasión empezaremos por «rey». El rey, como el profeta y el sacerdote, fue una figura habitual en la sociedad del Antiguo Testamento. El de «rey», como los de profeta y sacerdote, fue un concepto que Jesús desarrolló de una manera muy particular en el Nuevo Testamento. Para la de «rey», como para las otras funciones, empezaremos por considerar brevemente el significado más generalizado que tiene, para centrarnos después con mayor detenimiento en un subtema. El tema de la escatología es mucho más estrecho que lo que significa decir que



Cristo es Rey, pero es el tema que nuestras lecturas analizan intensivamente. Pero primero, veamos brevemente lo que significa más ampliamente declarar la realeza de Cristo.

En el Antiguo Testamento el rey era la expresión y personificación de la identidad de Israel; pero era sin embargo una expresión ambivalente. No estaba siempre claro que fuera bueno tener un rey. Desde Moisés hasta Gedeón en su historia antigua, Israel no tuvo rey. Son dignas de atención varias razones de ello. En parte —y esto a veces se expresa literalmente— es porque el YHVH es el Rey. Hay algo en la propia estructura de la alianza que configura la sociedad israelita, algo acerca de cómo funcionan el pueblo y su sacerdocio, sus profetas y sus jueces, que indicaría que no necesitan ningún otro rey aparte de Dios. Con cierta frecuencia el Antiguo Testamento nos dice que este es el punto donde Israel ha de diferenciarse entre las naciones. El rasgo característico de las otras naciones que Israel no debe imitar, es el de tener reyes.

Cuando Israel eligió tener un rey, la motivación fue en parte el deseo de «ser como las demás naciones». La fábula de Jotán en Jueces 9,7-15 trae una afirmación notable acerca de la baja estima en que se tenía la realeza en el período inmediatamente posterior a Gedeón. Jotán contó una fábula donde los árboles quieren instalar un rey. Pensaron que el olivo sería un buen rey, pero estaba demasiado ocupado produciendo aceite. Pensaron que la higuera sería un buen rey, pero estaba ocupada produciendo fruta deliciosa. Lo intentaron con la vid, pero estaba ocupada en poner contenta a la gente con sus uvas y su vino. Por fin se lo propusieron a la zarza. A la zarza le encantó la idea de ser rey, por cuanto no tenía nada provechoso que hacer. Esta fábula expresa de manera gráfica la opinión de algunas voces en la antigua Israel sobre una realeza secular.

Esto no significa que la antigua Israel careciera de estructura social. No significa que podríamos hallar en la antigua Israel un trasfondo para un anti institucionalismo de Nueva Izquierda, que considera que la sociedad debería funcionar sin estructuras. Sin embargo el antiguo Israel tenía un tipo de estructuración *diferente*. Tenía «los ancianos a la puerta» de sus poblaciones. En cada comunidad, cada población, cada clan, había un liderato colectivo de unos pocos sabios muy respetados, que hablaban y decidían de parte de la comunidad. Aparte de ellos, había «jueces» carismáticos, los hombres o mujeres como Gedeón o Saúl, sobre quienes caía el Espíritu de Dios en situaciones particulares de crisis. Eran escogidos para esta función de gobierno, pero siempre de manera *ad hoc*, siempre por causa de una necesidad concreta, no porque se hubieran elegido o lo hubieran pretendido para sí mediante algún tipo de proceso electoral o de reclutamiento; y desde luego no porque su padre ya había gobernado antes que ellos.

La función de gobierno desempeñada por estos ancianos y jueces se solapaba muy claramente con las funciones sacerdotal y profética. Samuel desempeñó las tres funciones. A veces se conoce como profeta, funcionó en determinadas ocasiones como sacerdote, y se desplazaba de un lugar a otro ejerciendo como juez. Algo parecido, desde luego, había sido el caso de Moisés.

Sin embargo el rey se aceptó, aunque con ciertas reservas. Deuteronomio 17 es parte de un pasaje donde las cuatro funciones de la sociedad israelita se describen: el profeta, el sacerdote, el rey y los jueces junto a la puerta de la población. Esta sección advierte contra los reyes, por motivo del peligro de que pudieran no guardar las promesas que había hecho Israel:

Quando entres a la tierra que el Señor tu Dios te da, y la poseas para vivir en ella, y entonces digas: «Quiero poner un rey sobre mí, como todas las naciones alrededor»...

(Aquí la cuestión es la imitación, como cuando los menonitas quieren imitar a los presbiterianos.)

... asegúrate de poner por rey sobre ti a quien el Señor tu Dios haya escogido. Uno de entre tus propios hermanos [...] no [...] un extranjero. [...] Solo que no multiplique para sí la caballería ni haga que el pueblo regrese a Egipto para multiplicar la caballería. [...] Que tampoco acumule multitud de mujeres para sí [...] ni acumule plata y oro para sí.

Que no acumule multitud de mujeres, ni caballos, ni dinero para sí. Así que era posible aceptar la realeza, si se cumplían ciertas condiciones. La narración en I Samuel 10 se corresponde con este conjunto de prescripciones de Deuteronomio 17.

Esto significa por supuesto Saúl, a la postre David y después el reino dividido. Dos conceptos contrarios de sucesión entran en juego en esta realeza. En el norte tenemos un esfuerzo por conservar este sentido de que el Espíritu de Dios ha de caer sobre un hombre para convertirlo en rey. En términos de la sociología de la religión hoy día, el rey ha de ser «carismático»; no en el sentido cristiano sino en el sentido que le da al término Max Weber. Las personas surgen por sus cualidades personales, por el tipo de liderato que aportan. Cada dos o tres generaciones, como mínimo, en algunas ocasiones al cabo de unos pocos meses, hay un cambio de dinastía en el reino del norte, Israel, muy al estilo del cambio entre Saúl y David. David ocupa el lugar de Saúl, no por ser su hijo sino por desplazarlo, por suplantarlo, por demostrar ser un líder más apto que Saúl —es decir, por demostrar un «espíritu» mayor—. Así que en el reino del norte una dinastía nueva reemplazaba la anterior cada pocos años. Aunque no eran propiamente dinastías. Se trataba de a lo sumo dos o tres generaciones durante las que un

rey pudiera ser lo bastante poderoso como para conseguir que su hijo también fuera a ser rey. Pero lo normal era lo otro: que surgiera un usurpador carismático.

El reino del sur, Judá, se ciñó bastante fielmente al concepto dinástico. Sin embargo al final ambos reinos fueron objeto del mismo veredicto negativo. Dios rechazó de cuajo el concepto en sí. Lo que significa que Dios quiera una persona que actúe como príncipe y siervo del Señor, viene definido para cuando entramos al período profético, por la figura del siervo de Dios en la parte posterior del libro de Isaías. Aquí el «siervo del Señor» es un término técnico: significa claramente una figura de realeza. Los eruditos debaten si se refiere a una persona real o si se trata de un ideal figurado, si es una figura estrictamente futura o si es que hubo algún príncipe en el exilio en Babilonia a quien se refiere. Debaten sobre hasta qué punto se supone que este hombre viene a encarnar la suerte de todo Israel en su redefinición particular de lo que significa ser el siervo de Dios. En cualquier caso, la clase de rey que quiere Dios es un siervo. Isaías 42, 49, 52 y 53, dicen que la clase de rey que agrada a Dios, traerá la justicia de Dios hasta lo último de la tierra. Así se expresa en Isaías 42:

No gritará ni alzará su voz [...]

Con fidelidad traerá justicia.

No se desanimará ni desalentará hasta haber establecido justicia en la tierra.

Es una figura política, un tipo de rey, pero un rey que sufre. Naturalmente, en el Nuevo Testamento esta se consideró una de las prefiguraciones más llamativas de la condición de siervo adoptada por Jesús.

Así que la realeza en el Antiguo Testamento tuvo una historia larga y diversa. No fue universalmente considerada algo bueno; levantaba suspicacias. La grandeza de David se suele contemplar como un tipo de era ideal. La grandeza de Salomón, tan honrada en la literatura sapiencial, se ve como un legado dudoso desde otras perspectivas por sus muchas esposas, caballería y oro<sup>1</sup>. Luego también tenemos el juicio negativo de Dios por principio que expresa Jeremías; y la redefinición de la clase de hombre que Dios desea que represente al pueblo de Dios, en el Siervo Sufriente.

Hemos procurado situar la diversidad de significación del término «rey» en la usanza del Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento nos encontramos con Jesús como «Mesías», el ungido para ser rey en la historia

---

<sup>1</sup> El motivo de que las esposas se consideren una ofensa tiene más que ver con la política que con la moral sexual. Muchos de los matrimonios de Salomón sellaron alianzas políticas y sus esposas trajeron consigo sus ídolos.

de los evangelios. En Mateo 16,15-16 hallamos la historia de la confesión de Pedro: «¿Quién soy?» «Tú eres el Cristo».

Jesús deja claro lo que había empezado a establecer el cuadro del Siervo Sufriente, que el rey que había de venir es el Siervo Sufriente. Sin embargo recoge la expectativa mesiánica. No les dice a los judíos: «Vosotros esperaréis un rey y estáis equivocados, porque tendríais que haber estado esperando otra cosa». Tampoco dice: «Vosotros esperaréis un rey, pero yo no soy un rey». No, lo que dice es: «Hacéis bien en esperar un rey; pero debéis esperar otra clase de rey». Alega que esto no es rechazar, sino cumplir plenamente la expectativa mesiánica. Dice que Dios conquistará, sí, pero no restableciendo a David.

Después del reinado de David, Israel cayó en degeneración y se desplomó. Renovaron sus esfuerzos en tiempos de los macabeos, pero se volvió a desplomar. Ahora Jesús restablecerá Israel, solo que no para un reino al estilo de David, sino por identificar la realeza con el sufrimiento. Un tipo de cumplimiento dejaría en pie la antigua visión de David como norma. Jesús renovaría en Israel un reinado al estilo de David. Pero en lugar de eso tenemos un movimiento a la inversa. Jesús alega estar cumpliendo él las promesas. Él es, efectivamente, el hijo de David. Así que Jesús contesta la pregunta y no la esquiva, cuando afirma: «La clase de gobernante que he venido para ser, es ser un siervo». Tenemos declaraciones dramáticas de esto en Mateo 20 y en Lucas 22:

Los reyes de las naciones ejercen dominio sobre ellas,  
pero vosotros no haréis eso.  
Seréis siervos unos de los otros,  
por cuanto yo he venido como siervo<sup>2</sup>.

Esta es la redefinición de lo que significa la realeza. No dijo que «rey» sea una palabra a evitar. Afirma que es un concepto que algunas personas han entendido mal.

Podríamos debatir largo y tendido de dónde sacó Jesús la idea de que él debía ejercer como rey haciéndose un siervo. Esto dependerá de la autoconsciencia que tuviera Jesús, y también de los propios textos del evangelio. Los textos mismos nos dan la impresión de que la primera expresión clara a estos efectos fue cuando su bautismo.

Jesús deja claro en los pasajes a los que ya nos hemos referido, que no solo es esta la clase de rey que será él, sino que sus discípulos también han de ser esa clase de siervos. Esta es la forma, no de renunciar a la grandeza, sino de expresarla. «Cualquiera que quiera ser grande entre vosotros debe ser vuestro siervo, y cualquiera que quiera ser el primero entre vosotros ha de ser vuestro

---

<sup>2</sup> Nota editorial: esta es una paráfrasis libre del autor.

esclavo». Esto no es un rechazo de la visión del poder que tenían los israelitas. Es una redefinición del poder; y es mucho más que un juego de palabras. Tiene que ver también con nuestros debates hoy día sobre el ámbito político. ¿Asumió Jesús una postura no política, carente de política? ¿O asumió una posición política *correctamente redefinida*? El hecho de que se sirviera de la palabra «rey» y otros términos paralelos, pero luego los redefinió, parecería hacer que lo más apropiado sea decir que nos está informando sobre cuál sería la postura política correcta, no que haya asumido una postura carente de política.

Cuando Jesús dice: «Soy el rey, pero la clase de rey que es un siervo», está cumpliendo con la esperanza de los judíos. Sospecho que mayormente, al leer vuestros textos y pensar, así como en lo que podéis haber oído decir en la escuela dominical sobre la esperanza de los judíos, generalmente se ha dado en suponer que los judíos estaban equivocados. En estas formas de entender la historia, los judíos suelen estar equivocados. Querían un rey, pero Jesús no quería ser un rey. Tuvo que enfrentarse a ellos para conseguir que lo dejaran en paz al respecto. Y al final lo mataron porque no quiso dejar que lo hicieran rey, que es lo que ellos querían. Bueno, al nivel elemental de lo que es la escuela dominical, eso puede que sea comprensible, porque hay que usar las palabras con el sentido que ya tienen para los oyentes; pero si queremos leer correctamente la literatura bíblica, esa es una forma al revés de servirse del lenguaje. Jesús no dijo que no quería ser rey. Lo que dijo es: «Yo quiero ser *esta clase* de rey». Ese cumplimiento resultaba relevante, por ejemplo, para los celotes que estaban buscando un rey, y en cuyas filas Jesús halló muchos discípulos. Tiene que ver con otra manera de vivir. En Lucas 4, Jesús empieza su ministerio público proclamando: «El *reinado* de Dios ha llegado: a partir de ahora vais a vivir de otra manera diferente. Se cumplirá la ley —la ley del jubileo—. Y esto significa que vais a abordar las cuestiones de dinero, sexo y matrimonio, conflicto y poder, de maneras muy diferentes a como las aborda generalmente todo el mundo». La llegada de Cristo en tanto que Rey, es el cumplimiento de una esperanza social.

Podríamos entrar en mucha más profundidad a los axiomas éticos o los axiomas espirituales de esta esperanza. Ahora debemos conformarnos con unas pistas muy breves:

- Uno de los axiomas de este modelo nuevo es que es paralelo a la intención original de Dios. Esto es especialmente llamativo en Mateo 19, cuando los fariseos están debatiendo si es admisible el divorcio. Jesús reconoce que parece haber lugar para el divorcio en Deuteronomio, pero afirma que esa es una indulgencia: una indulgencia concedida por la dureza de los corazones humanos. «Pero no fue así desde el principio». En otras palabras, «*desde el principio*» es la norma original que Jesús ha

llegado para restablecer. Una de las cosas que dice Jesús acerca de su reinado, uno de los axiomas del orden nuevo de relaciones entre personas que estableces su reinado, es que las cosas volverán a ser lo que siempre debían haber sido. Todo acabará por cumplirse conforme a la intención creadora de Dios.

- Otro axioma es la soberanía divina. Donde se describe esto de la manera más notable es en los pasajes del Sermón del Monte que tratan sobre la oración, la ansiedad, y la preocupación por el mañana. Se da por supuesto, como punto esencial de estas enseñanzas, que Dios está en control. Dios protege las aves y los lirios. ¿Por qué se os ocurre que haya que molestar a Dios multiplicando vuestras palabras al orar? ¿Por qué se os ocurre que haya que preocuparse por la seguridad económica? ¡Este es el tipo de cosa que inquieta a los gentiles! Pero vuestro Padre celestial conoce vuestras necesidades, así que *en cuanto a vosotros*, buscad su reinado y Dios se hará cargo de todo lo demás.
- Otro axioma es que es posible obedecer. La indulgencia con la desobediencia y la imperfección ya no es necesaria. No hacen falta ajustes sistemáticos por motivo del hecho de que sabemos que la gente es incapaz de seguir las reglas. No hace falta rebajar los objetivos, por ejemplo, como lo hacen la ética tradicional católica de una manera, y la calvinista de otra manera, para acomodarse al hecho de que las personas no cumplen o son incapaces de cumplir con lo que Dios quiere. Quién sabe si al final no será que Dios ni siquiera desea esa obediencia porque entonces se volverían orgullosas. Aquí no tenemos ningún acomodo de antemano frente a la imposibilidad de obedecer. Las afirmaciones radicales del Sermón del Monte acerca de cómo será cuando Cristo sea rey, presuponen que puede en efecto ser así. Sí que podemos cumplir la voluntad de Dios.

Ahora abordaremos la reflexión de la iglesia temprana sobre el concepto de realeza. Recordad que en nuestro estudio de vocabulario, el término *Señor*, otra forma de referirse a quien gobierna, desplazaba el término *rey*. Hallamos que la confesión «Cristo es Señor» es el credo temprano —la más antigua confesión de fe— y que esto no solo se refiere a un título sino también a una función. Los poderes se doblegan ante él. En 1 Corintios 15,25ss, reina sobre los poderes de esta creación rebelde hasta que todos se le sometan. El lenguaje de principados y potestades es terminología particularmente paulina. A los lectores modernos nos suena extraño. Sin embargo, a pesar de los grandes cambios de forma de entender el mundo desde el tiempo de Pablo hasta el presente, si leemos con atención podemos captar lo que significa que Cristo está reinando sobre los poderes rebeldes. Descubrimos que tiene una aplicación apropiada para muchos de nuestros problemas

contemporáneos. Mal que pese a las estructuras de poder de este mundo y sociedad, Dios se sirve de ellas para sus propios fines. Cristo, que reina a la diestra de Dios (como «primer ministro» en el lenguaje moderno, es decir, como poder ejecutivo) realiza los propósitos de aquel que es soberano. Su función es gobernar sobre las estructuras rebeldes del universo, para los propósitos de Dios.

En el Antiguo Testamento ya tenemos esta visión en Isaías 10. Dios llama a Asiria para castigar a Israel. Esto no significa que Asiria sea buena; pero Dios se sirve de Asiria, en su propia rebeldía, como castigador, «la vara de mi ira». Pero Asiria, como se enorgullece de sus éxitos, también será derribada cuando toque. Este servirse de las estructuras de poder de la creación, rebeldes pero sin embargo sometidas a la providencia de Dios, es el sentido concreto del señorío de Cristo. («Providencia» es el término técnico escolástico para lo que el Nuevo Testamento describe como el señorío de Cristo.) Por ejemplo, la iglesia temprana puede decir que porque él es Señor sobre los que nos persiguen, nosotros podemos permanecer fieles en nuestros padecimientos. Los que nos persiguen lo hacen con permiso, porque en algún sentido eso es útil para los propósitos de Cristo. Por consiguiente podemos aceptar el martirio como la forma de servirle, sabiendo que el valor de nuestra obediencia al final será reconocido. Podemos permanecer fieles en la persecución porque sabemos que esa no es la última palabra. Sabemos que los que ahora nos destruyen, a su tiempo caerán como cayó Asiria. En Apocalipsis 13, por ejemplo, la figura del mal son las dos bestias. La primera hace guerra a los santos. Lo último que dice sobre ello el capítulo 13, es una apelación a «la paciencia y la fe de los santos». Así es como funciona. La persecución de los santos es lo que da sentido a la situación presente bajo el señorío de Cristo; por consiguiente, es posible obedecer a pesar del hecho de que no parezca merecer la pena, a pesar de que la recompensa de la obediencia no sea visible. Podemos escoger obedecer gracias a ese señorío que confesamos.

Cristo como rey gobierna a favor de la iglesia a pesar de sus padecimientos. En su primera visión, en Apocalipsis 4 y 5, Juan ve la congregación de la iglesia. El libro representa el sentido de la historia, que el Cordero puede abrir. El Cordero recibe alabanzas porque es digno de rescatar para Dios personas de toda tribu, nación o reino, y hacer de ellos un reino sacerdotal que reinará sobre la tierra. *Para reinar. Para participar en su realeza.*

El Cordero congregó este reino sacerdotal. Esa es una respuesta a la pregunta: «¿Qué es lo que hay en el libro?» «¿Qué sentido tiene la historia?» Hay otro lugar donde se afirma que el sentido de la historia se esconde de alguna manera en la obra del señorío de Cristo por medio de la iglesia. En Efesios 3, Pablo indica que su mensaje particular es:

... conseguir que todos vean el plan del misterio escondido por las edades en Dios [...] que por medio de la iglesia la multiforme sabiduría de Dios se diera a conocer a los principados y las potestades en los lugares celestiales. Esto fue conforme al propósito eterno que ha cumplido en Cristo Jesús nuestro Señor.

El lugar de la iglesia en la historia del universo es donde está funcionando el señorío de Cristo. Es ahí donde ya queda claro que él reina. La clase de gobernante que él es, es un gobernante que es un siervo sufriente. La iglesia influye en la historia gracias a situarse como sierva. La mayoría de las personas seguimos convencidos de que la manera de influir en la historia no es situarse como siervos sino con algún otro tipo de gobierno; pero la iglesia es el instrumento por el que Dios está actuando en la historia por virtud del servicio, como extensión de haber hecho ya lo mismo en Jesús<sup>3</sup>.

El hecho de que Dios extiende el reinado de Cristo de forma escondida a través de los poderes y de forma visible a través de la servidumbre de la iglesia, es la razón de ser de la historia. Es para esto que el tiempo avanza. En vuestras hojas de preguntas tenéis una pregunta que tal vez os pudo parecer extraña cuando primero la leísteis: ¿Por qué no se detiene el tiempo? ¿Por qué permite Dios que la historia siga? ¿Qué es lo que está sucediendo que tenía que suceder? En esos lugares clave donde hallamos la respuesta del Nuevo Testamento a esa pregunta, tiene que ver con congregar la iglesia. Al principio de Hechos, por ejemplo, los discípulos están reunidos alrededor de Jesús antes de su ascensión. Le preguntan: ¿*Ahora* vas a restablecer el reino? Él responde: «Eso no es algo que os corresponda a vosotros saber, pero os prometo la venida del Espíritu y la misión a Jerusalén y Judea y Samaría». Este pasaje tan familiar sobre la promesa de la llegada del Espíritu para transformarlos en testigos, responde a las preguntas de los discípulos al estilo de: «¿Cuándo vas a establecer el reino?» No parece ser una respuesta, pero eso demuestra que la pregunta está mal enfocada. En Mateo 28, que conocemos generalmente como «La gran comisión» viene precedida por la afirmación de Jesús: «Toda autoridad en el cielo y en la tierra me ha sido dada». Esta es una afirmación de señorío, el sentido de la ascensión. «Toda autoridad me ha sido dada. Por tanto conforme procedáis, conforme bauticéis, conforme enseñéis, haced discípulos». Mateo 24 establece la cualidad temporal del interés de Dios con mayor claridad, en el versículo 14: «Y será predicado este evangelio del reinado en el mundo entero». Pero está claro que el sentido de la duración de la historia —por qué es que no se

---

<sup>3</sup> Esta es una exposición muy somera del sentido de la afirmación o confesión del señorío presente de Cristo. Si os interesa este concepto de los principados y los potestades como lenguaje de la filosofía de la historia que manejaba Pablo, el librito de Hendrik Berkhof, *Christ and the Powers*, es una introducción sencilla.



detiene— es la proclamación de la iglesia. La predicación del evangelio es el motivo de que el tiempo no concluya. Este, entonces, es el sentido y el contenido de su realeza. Su realeza gobierna la historia para que esto pueda suceder.

Es una característica de la mayoría del lenguaje bíblico sobre la esperanza, el reinado, y el paso del tiempo, un énfasis firme en la importancia de la progresión de la historia. Aquí tenemos una diferencia clara en comparación con el concepto platónico donde el tiempo es una desventaja. Según eso, lo auténtico es lo eterno. Nuestra fragilidad y envejecimiento creciente representa el paso del tiempo. La realidad carece esencialmente de temporalidad, y por consiguiente la esperanza más esencial carece de temporalidad. Entonces es una vulgaridad hablar de una esperanza cristiana, o acerca del paso del tiempo. Lo que de verdad queremos es salirnos de la escala temporal y penetrar en la eternidad, donde no existe una escala temporal. Imaginemos una gráfica en la pizarra. Podríamos representar el tiempo como un movimiento a lo largo de la gráfica trazo a trazo, año a año. Si uno tuviera el ojo pegado a la superficie de la pizarra, solo sería capaz de ver un único momento en el tiempo; pero si uno se aparta de la pizarra —si se sale de la finitud temporal— entonces puede contemplar el tiempo en sí. Así también, nosotros dejaremos de ser temporales cuando nos encontremos por fin libres de nuestros cuerpos y del tiempo, gozando de la eternidad. El tiempo realmente no importa. Es parte de la prisión donde nos encontramos perdidos la humanidad. Esa viene a ser la visión platónica.

Alternativamente, la Biblia tiende a hablar de temporalidad y de secuencialidad como algo que continuará más allá del mundo presente. De vez en cuando hallamos una frase en el Nuevo Testamento que describe a los santos difuntos como «que duermen». Esto no significa literalmente que se hayan quedado dormidos. Significa que, aunque no se encuentran en la forma o en el estado de existencia presente, los que ya no están con nosotros están sin embargo ocupados en algo que ocupa tiempo. Hay un estado intermedio entre la muerte y el final. A pesar de la cantidad de viñetas que se han dibujado sobre San Pedro recibiendo a los difuntos junto a las puertas del cielo, uno no se encuentra —no según el cuadro que nos describe la Biblia— inmediatamente en «la eternidad» cuando muere. Al contrario, nos encontraremos esperando en un estado intermedio para el que una de las palabras de la antigüedad era «paraíso». El «paraíso» no significa la eternidad. Jesús le dijo al hombre crucificado a su lado: «Hoy estarás conmigo en el paraíso». Es decir, hoy estarás en ese lugar donde aguardan los difuntos hasta que la historia concluya. Los muertos también están aguardando esa conclusión. En Apocalipsis 6 tenemos un cuadro de los mártires. ¿Qué están haciendo los mártires? No están regocijándose ya en la sala de trono del cielo. No están compartiendo ya las glorias del cielo. No. Están debajo del Altar. Apocalipsis

6,9 pone: «Vi debajo del altar las almas de los que habían sido muertos a causa de la palabra de Dios [...] Clamaban a gran voz: “Oh Señor soberano, santo y verdadero, ¿hasta cuándo...?”». Los que han muerto en la fe siguen a la espera de que el número de sus consiervos se complete. Así que el paso del tiempo es tan importante que no podemos ni tan siquiera aceptar la presuposición platónica de que cuando uno muere se transforma en eterno. No, cuando uno muere seguirá siendo temporal. Seguirá esperando a que el mundo se ajuste por fin a los propósitos de Dios. Nadie entrará a esa plenitud antes de que lo haga el universo entero. Esto es lo que quería decir Pablo cuando afirmó (en Filipenses 1,23, por ejemplo) que si por él fuera, preferiría morir y estar «con Cristo». No se refería a una eternidad infinita. Se refería a este estadio intermedio. El tiempo cuenta. La progresión de la historia importa. Importa tanto que hasta los que ya no están en ella, sin embargo siguen pendientes de ello.

No nos sorprende entonces descubrir en Efesios 6 y en 2 Corintios 4, el lenguaje de la guerra; es decir, de fuerzas históricas de conflicto, de importancia, de avances con propósito. No es una incongruencia ni tampoco sorprende que el libro de Apocalipsis culmina en una tierra nueva. Es muy diferente de las muchas ciudades que conocemos, diferente de la Jerusalén antigua, pero no deja de ser una ciudad y no una nube. La manera más apropiada para hablar de ella es con términos tomados de la experiencia histórica. Así que su tiempo no es tampoco ilimitado. No tenemos todo el tiempo imaginable para hacer lo que hay que hacer. En el lenguaje bíblico, las cosas avanzan hacia un desenlace. Vuestra salvación está más próxima hoy que el día cuando primero creísteis.

Nuestro encabezamiento aquí ha sido las tres funciones de la cristología clásica, pero en la dogmática ortodoxa hallamos muy pocas referencias, bajo estos encabezamientos, a la ética. Sin embargo en la Biblia la ética está siempre presente. Hemos de participar en el reinado de Cristo. Hemos de participar en su sacerdocio. Hemos de participar en su actividad profética. Nuestra manera de reinar juntamente con él, como ya vimos en Mateo 20, es participar en su carácter de siervo porque es así como él definió la realeza. Hemos de ser siervos porque él vino para servir. Esto tiene que ver directamente con el debate contemporáneo sobre la ética. El axioma principal de la ética moderna, desde la Edad Media, ha sido que hay que hacer lo que haga falta para que las cosas acaben bien. La conducta correcta para el individuo es aquella que produzca, dentro de la totalidad del mecanismo social, resultados que serán buenos —o por lo menos los menos malos—. este es un tipo de utilitarismo mecánico. Uno interviene de tal suerte que el mecanismo de la sociedad opere para conseguir el máximo de bien para el máximo de

personas. Ese tipo de acción para bien —hacer que las cosas salgan bien— ha sido el modelo a seguir.

Pero si el camino del Señor es la cruz, si se supone que hemos de adoptar la misma mente que hubo en Cristo Jesús (Fil 2), y si su mentalidad fue tal que no consideró que la capacidad de autodeterminación fuera algo a que aferrarse, entonces el señorío se expresa como vaciarse y como una servidumbre hasta la muerte. Es así como se ejerce como Señor. No se trata del privilegio de hacer que las cosas salgan bien asumiendo el mando. No se gestiona la dirección a tomar apoderándose del volante. Esta forma de pragmática de abordar lo que es ser humanos —la del manejo, el control, el mal menor, los mejores resultados— ha sido cuestionada hasta la médula cuando la servidumbre queda establecida como la clave para nuestra ética.

Otra clave para la ética del Nuevo Testamento, especialmente clara en Pedro, Pablo y Santiago, es la aceptación de la sumisión. Esto no es para nada del gusto de los hombres y las mujeres modernos, porque no lo vemos a través de la cristología o a través del hecho de que el sufrimiento de Cristo es como él alcanzó el señorío. Nos parece al contrario la sumisión del reo, del cobarde, de los que carecen de convicciones propias, los timoratos, los que tienen la autoestima baja, que no confían en sí mismos. Pero la sumisión (o mejor «subordinación») de Jesús ante nosotros —ante los romanos, los escribas, los fariseos, Herodes y Caifás— expresó su libertad para amar. Fue así como escogió él ser el soberano del mundo. Fue tal su fortaleza interior que pudo afrontar el odio de la humanidad. Pudo proclamar su victoria sobre las cadenas que dejó que le pusieran, por la libertad con que aceptó esas cadenas.

La psicología moderna nos demuestra que la rebeldía muchas veces toma la misma forma de aquello contra lo que nos rebelamos. El marxismo intenta derrocar la tiranía del materialismo capitalista, redirigiendo el materialismo contra el capitalismo. El anticomunismo hace lo mismo cuando recurre a las mismas armas que su enemigo. Así también con la rebeldía de los hijos que tratan a sus padres como les reprochan tratarlos a ellos. Procuran establecer su libertad rechazando la sumisión. Pero Jesús escogió la sumisión en lugar de que nadie se la impusiera contra su voluntad; y por cuanto asumió esa sumisión libremente como expresión de su amor, no como una limitación de su voluntad y autodeterminación, demostró que no es en absoluto el esclavo sino el Señor de aquello a lo que se sometió. Si reconociésemos esto y lo pusiésemos en práctica, si fuésemos capaces de pensar desde posicionamientos así de originales, sería la clave para una manera absolutamente diferente de pensar sobre la ética en la sociedad.

Debemos identificar la naturaleza del cambio de enfoque ahora al pasar a considerar la cuestión más limitada en relación con la realeza. Esta cuestión

se conoce tradicionalmente como escatología. Los credos afirmaban que Cristo «reina [ahora] a la diestra de Dios, de donde vendrá a juzgar a vivos y muertos». Que fuera a regresar para juzgar no estaba en lo medular de la predicación más temprana. Recordemos que en la cuadrícula de introducción solamente uno de los sermones de Hechos contenía una referencia al juicio, concretamente, el discurso de Pedro ante Cornelio. Después lo vimos en el sermón de Pablo en el Areópago. A partir de entonces se consolidó como elemento esencial. El futuro, el desenlace del reinado presente de Cristo, es el juicio. La literatura bíblica nos da claramente este cuadro del desarrollo de los eventos. Nos ocuparía algo más del tiempo que ahora nos queda, describir esos eventos con algún detalle. Repasemos a manera de bosquejo su carácter secuencial, conforme se va desarrollando el reinado al final, la forma que irrumpe, cómo es que se establece definitivamente que Cristo es Rey.

- El estado presente está caracterizado por tres hechos: Cristo está reinando sobre los poderes de una manera invisible; la iglesia es el órgano visible de su soberanía servicial; y los santos difuntos ya están con él, esperando.
- Entonces habrá la parusía, que se suele describir como su «regreso». No es eso lo que significa literalmente. *Ousía* significa «ser, estar», entonces *parousía* sería «estar cerca, en proximidad». Así que el término «parusía» viene a indicar su presencia. No carece de lógica referirse a ello como un «regreso», aunque lingüísticamente no sea del todo correcto. De manera que Cristo vuelve: «Así como se ha ido, vendrá».
- Entonces es la resurrección del cuerpo. Este detalle de la secuencia queda claro en el credo desde el principio. Ya se afirma en I Corintios 15 y I Tesalonicenses 4. No se trata de la resurrección de Jesús sino de todas las personas.
- Después hay un juicio. Esto será el tema para otra clase más adelante.
- Y después tenemos la restauración de la tierra —es decir, una tierra nueva, un cielo nuevo—, y también tenemos las tinieblas eternas: el infierno.

Esta secuencia entera viene descrita en el libro de Apocalipsis, y también en la enseñanza de Jesús y en otros escritos de Pablo y Pedro, con un imaginario que varía, aunque no mucho. Tiene el carácter de una descripción de eventos en continuidad con los eventos que ya conocemos ahora y de alguna forma suceden al final de la historia que ahora estamos viviendo; pero sin embargo no son eventos que resulta concebible que sucedan al final de la historia que ahora estamos viviendo. Entonces, ¿qué quiere decir? ¿Qué puede querer decir? ¿Cuáles son las preguntas hermenéuticas? ¿Qué opciones existen? ¿Cuáles son las formas diferentes de interpretar este tipo de lenguaje?

Lo concreto que es este problema es algo que viene a reforzar el reconocimiento, en particular a partir de los trabajos de Oscar Cullmann, de que el concepto de *inmortalidad* no es como el Nuevo Testamento habla de la esperanza cristiana. No hay ninguna expectativa en la Biblia de que la humanidad tenga una naturaleza o esencia, que es intrínsecamente inmortal e incapaz de morir. La doctrina de la inmortalidad del alma es una doctrina no cristiana que ha sido adquirida por ciertas tradiciones cristianas. Tal vez pudiéramos defender que su uso sea apropiado en determinados contextos; pero la idea de que los humanos son divisibles en dos partes y que el cuerpo desaparecerá mientras que el alma permanecerá viva inmortalmente, así como la idea de que el alma o alguna parte de la persona sea intrínsecamente digna de inmortalidad, son ambas ideas no bíblicas. El Nuevo Testamento habla de la resurrección del cuerpo. «Cuerpo» no significa solamente el organismo físico sino la totalidad de la persona en tanto que *incorporada*, es decir, propiamente corporal. La persona muere como un todo y la persona como un todo resucita. Esa es la única forma que tenemos de conocer el hecho de ser una persona humana. La idea de que el alma sería más pura si no tuviese el lastre de un cuerpo es precristiana; es griega, no es bíblica.

Nuestro propósito aquí no es detallar el argumento extensamente, sino reconocer que la afirmación o expectación bíblica es la resurrección del cuerpo. Esto se sigue diciendo tan tarde como cuando tomaron forma los credos en los siglos II, III y IV.

También ha de haber algún tipo de juicio. El Nuevo Testamento emplea, realmente, dos tipos de lenguaje con referencia al juicio. Por una parte tenemos el juicio de Dios contra el pecado y la culpabilidad humana; por ejemplo en Romanos y Gálatas, refiriéndose a la condenación. En este contexto no somos juzgados por nuestras obras sino por nuestra fe. Los que creen son juzgados no en base a lo que hicieron, sino en base a la obra de Cristo a favor de ellos, por la que se encuentran libres de condenación. Ese es un elemento claro en el Nuevo Testamento. En la opinión de Lutero, ese es el evangelio.

Sin embargo los pasajes escatológicos en el Nuevo Testamento siguen refiriéndose a un juicio en base a las obras —incluso en Pablo—. ¿Cuál sería la relación entre estos dos tipos de juicio? Una solución obvia, que procura la armonización, sería que los dos tipos de juicio han de suceder en puntos diferentes del tiempo (si es que sea posible seguir refiriéndose al tiempo cuando hablamos de esta clase de futuro). Hay una línea de interpretación que afirma claramente esta noción. Primero será el juicio basado en la fe, que tiene que suceder antes del período milenarismo (el cual todavía no hemos identificado), para que los santos puedan reinar. Es necesario que se haya pasado por esa criba para que los creyentes —cuyo estatus es la justicia basada en su fe— puedan encontrarse del lado correcto. Pueden entonces ser

resucitados antes del período de reinado, mientras que los demás se postergarán para una resurrección y juicio posteriores.

Después será el juicio ante el gran trono blanco descrito en Apocalipsis 20,12. Este se basará en las obras. Aquí todos los malvados recibirán el justo castigo de los malos resultados merecidos. Y a veces en el mismo movimiento —pero otras veces como algo separado— habrá una diferenciación, un acto de evaluación, para las recompensas relativas que recibirán los que son salvos.

Esta armonización tan limpia del concepto de «justificación forense» en Pablo con la justificación escatológica por las obras, probablemente hace aguas en cuanto a exégesis. Resulta forzada. No es nuestro cometido aquí cerrar del todo la cuestión. Yo sugiero que no es baladí observar que la mayoría de los textos escatológicos no recurren a esa armonización. El término «justificación forense» necesita definición. Viene de la misma raíz que *foro*, que no sería cualquier tipo de plaza pública sino un tribunal. La justificación *forense* es cuando una persona es declarada justa por un juez, cuando un tribunal interviene y declara: «Has sido perdonado. Tu sentencia ha sido conmutada». Ese concepto de justificación —la idea de que el pecador ya no ha de ser tratado como pecador— se encuentra, según la teología protestante, en Romanos y Gálatas. Es una omisión que llama mucho la atención, el que muy pocos de los textos relacionan esto con el juicio basado en las obras que domina tan claramente los pasajes escatológicos. Todas las formas de armonizarlos, entonces, resultan forzadas.

Otro elemento de esta expectación es una tierra y cielo renovados. Habrá algún tipo de sociedad humana, una «nueva Jerusalén», por recurrir al lenguaje de Apocalipsis 21,2. «Nueva Jerusalén» es, por supuesto, lenguaje propio del Antiguo Testamento que ha sido recogido en el Nuevo. No está claro si toda la naturaleza ecológica —plantas y animales— también han de ser renovadas, aunque hay pistas que tienden en esa dirección. También habrá «cielos nuevos»; a saber qué sería eso, por cuanto «los cielos» se entendían ser la morada de los poderes invisibles. Recordemos que Filipenses 2, uno de los testimonios más tempranos que se encuentran en el Nuevo Testamento, habla de que toda rodilla se doblará y toda lengua confesará *en la tierra, debajo de la tierra, y en las alturas sobre la tierra*.

Por último, tenemos el estado último y permanente de muerte eterna o vida eterna. ¿Cómo relacionamos este tipo de expectación con el resto de la realidad? Los intérpretes bíblicos de todas las tendencias teológicas aceptan ampliamente que los lineamientos generales, según los hemos trazado aquí, responden a lo que los textos en efecto ponen. ¿Pero cómo hemos de relacionar esto con nuestro mundo, con el pensamiento de los siglos XIX y XX, con el siglo XXI, y con nuestra forma presente de entender la realidad?

El lenguaje del cuadro bíblico parece sencillo y claro. Por supuesto que no es lenguaje filosófico. Parece ser el lenguaje corriente, la clase de lenguaje empleado por todo el mundo para hablar en la calle acerca del pasado, el futuro, el cielo, las montañas y las estrellas. Parece predecir un final de la progresión temporal, un final en el sentido más estrictamente temporal. Es decir que *cuando* esto sucediera, pondría un punto final al calendario y después de eso ya no habría calendario. Es un final cuya fecha no se puede saber de antemano, no se puede fijar con precisión, pero se espera que será pronto. «Pronto» significa, para los autores del Nuevo Testamento, cierta urgencia y prioridad en el tiempo. Por ejemplo cuando trata sobre el matrimonio en I Corintios 7,31, Pablo dice: «la forma de este mundo está pasando». Algunas cosas no es que tengan nada de malo en sí, pero no deberíamos ocuparnos en ellas por motivo del carácter tan transitorio de las cosas como son ahora. *Pronto* tiene que ver con prioridad, con dar mayor importancia a esas cosas que hay que hacer mientras todavía queda tiempo. Ese tipo de lenguaje —«mientras todavía queda tiempo»— es la forma más apropiada de retratar cómo entendían la inminencia de lo que está por llegar.

Aunque también tenemos el concepto de demora. Sí, será pronto; pero no inmediatamente. Algunas cosas tienen que pasar antes, aunque qué es precisamente lo que tiene que pasar no queda del todo claro. Mateo 24,14, «Y será predicado este evangelio en todo el mundo como testimonio a todas las naciones», es solo una expresión entre otras, del concepto de que el tiempo que pasa entre ahora y entonces tiene sentido. No es como sentarse a esperar un terremoto; no es aguantar aburridos mientras pasa el tiempo. Durante este tiempo la iglesia tiene una misión, y pudiera ser (aunque sobre este particular la pista es muy borrosa) que *cuándo* será que sucede depende de la fidelidad de la iglesia. El final, parece claro, comprende tanto la destrucción como el cumplimiento de nuestra historia humana presente. También se dice en cuanto a la geografía de nuestra tierra presente. Es el cumplimiento del esfuerzo humano: de la civilización y de la historia. Esto quiere decir que el esfuerzo humano tiene sentido. Hay un lugar en los planes de Dios para nuestro esfuerzo, trabajo, servicio y generosidad. Mateo 25, donde las naciones serán juzgadas en base a si han alimentado a los hambrientos y han atendido a los presos, es un ejemplo de la expectativa de que cómo nos comportamos hoy importa para este cumplimiento último. Estad atentos a esta cuestión a medida que avancéis en vuestras lecturas. La guía de preparación pregunta si la actividad humana merece la pena. En otros años, la mayoría de los estudiantes informaron que los textos que ellos consultaron no procuraban, en sus secciones de escatología, hallar un fundamento para el valor de nuestras labores presentes. El Nuevo Testamento, sin embargo, sí lo hace. El esfuerzo humano tiene sentido porque lo que Dios va a hacer será el cumplimiento de los esfuerzos humanos, de la historia humana. Y sin

embargo, como la tierra será destruida a la vez que alcanza su cumplimiento, ninguna meta que nos pudiéramos fijar, ningún producto que saquemos a la luz, puede ser en sí culminante y definitivo.

Ahora bien, este cuadro del movimiento, el final, el cumplimiento o el detenimiento del tiempo, no resultaba filosóficamente problemático para el público lector u oyente de la antigüedad y del Nuevo Testamento. No tenían ellos una noción de la permanencia de lo material, la conservación de la energía y la uniformidad de la naturaleza, que son tan fundamentales para la perspectiva científica sobre el universo y tienen tanto que ver con cómo funcionan nuestras mentes. Nada les parecía inconcebible en cuanto a una fuerza externa poderosa que actuara sobre la faz de la tierra para cambiar su forma y para hacer que todo se detenga. Acaso las visiones del libro de Apocalipsis, que hablan de que el cielo se enrolla como un pergamino mientras las estrellas caen a tierra, fueran entendidas incluso por el propio Juan como visiones dramatúrgicas y no como fotografías escritas con antelación. Pero desde luego hay elementos en las expectativas neotestamentarias cuya intención parece ser que se entiendan como predicciones sobre cómo experimentará el final la gente cuando sucedan esos eventos; parecen descripciones en lenguaje corriente. Lo importante aquí es observar que *en aquel entonces* este tipo de intervención exterior, que va contra todas las leyes de los procesos materiales e históricos, no suponía ningún tipo de problema. No es nada que los lectores del Nuevo Testamento tuvieran que esforzarse muy mucho para poder imaginar, que los obligara a contorsiones mentales para concebir, a sacrificar su inteligencia para poder creer.

La religión pagana entendía que la historia del mundo había empezado así. La historia del Antiguo Testamento se puede entender de esta misma manera, con la escena donde Dios escarba en el lodo para dar forma a Adán y el resto de relatos de Génesis. No había ningún tipo de problema filosófico o cultural; ningún tipo de problema para la imaginación, ni incompatibilidad con la manera habitual de entender lo que es real. Desde el punto de vista de la cultura, esto no era difícil de creer. Esto es lo primero que es necesario reconocer cuando relacionamos aquellas nociones con las nuestras sobre lo que es real. A nosotros nos sobrecoge la dificultad de conectar con esas nociones. A los lectores del Nuevo Testamento no, en absoluto; así que no los comprendemos a ellos si pensamos que sus problemas en cuanto a estas cosas eran los mismos que los problemas nuestros. Para poder entenderles adecuadamente, es importante que no les impongamos a ellos los problemas que sufrimos nosotros al respecto. Sigue siendo necesario para nosotros hacer frente a los problemas nuestros, pero no estaremos leyendo correctamente estos documentos si pensamos que los problemas que estas escenas nos plantean a nosotros, les provocaban dudas a ellos también.



Para las gentes de la antigüedad, el problema no consistía en que si es posible la intervención divina en la historia en el sentido corriente, «secular». Lo que era novedoso para aquel mundo —lo que era propiamente cristiano frente a lo pagano, o bíblico frente a la manera de pensar de los gentiles— es que el Dios que interviene así es un único Dios, que actúa coherentemente. A las gentes de la antigüedad, como también para gentes «primitivas» en algunas partes del mundo hoy, les parecía que el mundo era un escenario donde están actuando sus distintos dioses. Algunos de ellos nos favorecen y otros nos perjudican; algunos están enemistados entre sí. Hacía falta mucha fe para creer la idea de que exista una unidad indivisible de voluntad divina que actúa de una manera coherente. No era fácil creer que el Dios que actúa, un único Dios que existe y que no quiere que honremos otros dioses, interviene en la historia a favor nuestro, para transformarnos en un pueblo que vive en comunión con Dios. Este era el contenido real de significación para las gentes a quienes estaba dirigido este testimonio. Esta era la novedad acerca de la escatología del Nuevo Testamento: que en lugar de haber muchos dioses que se sirven de la tierra como lugar donde divertirse, o como el campo de sus batallas, existe un Dios único para quien el mundo es el escenario donde desarrollar su actividad con un firme propósito divino. Lo que quiere Dios, específicamente, es reunir un grupo de hombres y mujeres que se desenvuelven con sentido dentro del contexto de esta comunión con Dios y unos con otros. Eso es lo que costaba tanto creer. Eso es lo que contaba la historia del Nuevo Testamento. Eso es lo que les parecía importante en cuanto a la escatología que enseña el Nuevo Testamento.

Hoy en cambio, el concepto de «intervención divina» constituye un problema filosófico en sí mismo. Nuestra cultura está tan forjada en la historia cristiana y por el impacto de las ideas cristianas, que para nosotros no es difícil concebir que Dios sea coherente o que Dios sea bueno. No nos es difícil imaginar que a Dios las personas le importamos y que desea comunión con nosotros. No cuesta nada concebir que el propósito de Dios pudiera haber sido, específicamente, valerse de la historia —incluso la del universo en general— para la finalidad de tener un lugar donde pudiera haber hombres y mujeres que desarrollan la comunión con Dios y unos con otros. Eso no supera lo imaginable, tal vez hasta nos resulta obvio, y por eso no caemos en la cuenta de que era lo que en el Nuevo Testamento resultaba tan novedoso. Por contrapartida, nos cuesta mucho encajar la idea de la intervención divina, de que Dios meta su dedo en la maquinaria para impedir que funcione de vez en cuando como lo haría normalmente<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> La frase habitual para esta metáfora no se suele entender correctamente. La literatura conoce la frase *Deus ex machina*. Pero se usa a veces con un sentido equivocado. Viene del teatro. La *machina* a la que se refiere no es un mecanismo, como si se tratara de un

La manera sencilla de abordar esta cuestión es preguntarse: «¿Me lo voy a creer o no?» Es necesario *creer*, si es que uno acepta la autoridad bíblica, y a partir de eso ya no hay problema. Uno adopta la creencia que era propia de la manera de entender las cosas en la antigüedad, se convence que la realidad sigue siendo así y que las explicaciones modernas o las conclusiones de la ciencia que no cuenten con esa realidad son inadecuadas. La manera científica de entender el mundo puede valer para aquello que le corresponde, pero no es suficiente. Solamente es aplicable a las cuestiones científicas, por cuanto no deja lugar para lo que la Biblia dice que tiene que suceder en ciertos ámbitos o eventos.

Empecemos por dar por sentado que esa es una respuesta adecuada. (Volveremos a la cuestión más adelante, cuando hablemos sobre la autoridad bíblica como tema propio.) Este posicionamiento, por cierto, no es el mismo que el de la ortodoxia protestante de hace cien o doscientos años. Es solamente después del siglo XIX que se ha dado en considerar que creer la Biblia significa negarse a creer la ciencia natural moderna o la filosofía de la ciencia moderna. La ortodoxia del siglo XVIII no se planteaba la revelación de la autoridad bíblica como algo contrario al espíritu de los tiempos, como sucede a veces en el fundamentalismo. Así como no es apropiada, como punto de partida, la idea de que la forma moderna, científica, de entender el mundo sea necesariamente algo contrario a creer la Biblia, tampoco es apropiado suponer que es así en relación con nuestro tema entre manos, el del final del tiempo. El Nuevo Testamento no declara un final temporal de las cosas como algo en lo que haya que creer en contradicción con una forma de entender la naturaleza como algo más o menos mecánico, como un sistema cerrado basado en leyes naturales. Lo que declaraba es un final temporal dentro del marco de referencia de una manera de entender el

---

mecánico de automotores que mete mano en el motor para realizar algún ajuste. La *machina* en el teatro es lo que está arriba del escenario y detrás de la cortina, con la que se maneja el decorado. Hay ahí puentes y pasarelas suspendidas y poleas y sogas y luces que maneja gente que el público no ve, para que los focos se enciendan y apaguen, aparezcan fenómenos climatológicos, o lo que sea que exige el guion de la obra. En ciertas edades del desarrollo del teatro sucedía a veces, cuando la idea de deidades omnipresentes era parte de la presuposición cultural del público, que los dramaturgos metieran a los personajes de la obra en situaciones imposiblemente enrevesadas, sin tener muy claro de antemano qué solución iban a tener esas situaciones dramáticas. Entonces descendía «Dios» desde la *machina* —en la forma de un actor con una túnica— para hacer algún tipo de declaración omnipotente, de manera que todo quedase resuelto a las mil maravillas. Dios descendía al mundo de las personas para que las personas cambiaran, o para cambiar el día de la acción, o lo que fuera necesario para un final feliz. Entonces el sentido técnico de esta expresión es una referencia a la intervención en una obra dramática, de un personaje externo con poder ilimitado para hacer que las cosas tengan otro desenlace diferente al natural.

universo donde todo el mundo daba por supuesto que hay fuerzas divinas que meten mano en lo que pasa, y por consiguiente, que la forma como funciona el universo en el presente no es la única forma posible.

Las leyes que rigen en cuanto a la gravedad o en cuanto el peso atómico del oxígeno podrían ser diferentes —era la presuposición de las gentes de la antigüedad— si algún personaje divino las quisiera cambiar. Cuando Hechos I, por ejemplo, describe la ascensión, no es con la idea de contradecir a los científicos aeroespaciales que saben mucho acerca de cómo despegar y alejarse de la tierra y adónde se puede llegar si se hace eso. No hay ninguna intención en el Nuevo Testamento, de contrastar diferentes formas de entender cómo funcionan las cosas y decirnos cuál de ellas es la correcta. El Nuevo Testamento se limita a hablar para su propio mundo, su propia cultura.

¿Cuáles son las soluciones para este dilema en que nos encontramos, de ponernos a discutir con otras formas que existen hoy día de entender cómo funcionan las cosas —como lo entiende un científico que piensa que lo puede explicar todo mecánicamente, por ejemplo; o como alguien en la era presente o en otra parte del mundo, que sigue con una forma primitiva, animista, de entender las cosas—? Podríamos argumentar, por ejemplo, que como las personas secularizadas ven este mundo es demasiado estrecho como para entender realidades espirituales. Podríamos argumentar que el ámbito de «lo espiritual» es otra dimensión, una que las gentes modernas han perdido la capacidad de observar. Podríamos argumentar que lo milagroso es una posibilidad que las gentes modernas no tienen fundamento lógico para rechazar. Podríamos seguir esta línea de argumentación con bastante éxito. Tiene a su favor una cierta lógica; sin embargo fundamentar nuestra postura en ese argumento supone desmerecer —contra la finalidad de mantener vivo un diálogo— la realidad del mundo «normal» en que se desenvuelven nuestros contemporáneos. La Biblia hablaba a sus contemporáneos en el lenguaje corriente de ellos. No les decía que ese lenguaje fuera un error. No les decía que su manera entera de entender cómo funcionan las cosas fuera un error. Tampoco les decía que estuvieran en lo cierto. Se limitaba a decir, en ese mismo lenguaje de ellos, algunas cosas fundamentales acerca del carácter de Dios, y que Dios tiene la intención de hacer que la historia humana desemboque en un buen fin.

Entonces, si discutimos contra la realidad del mundo en que viven nuestros contemporáneos, o contra lo inadecuado que es ese lenguaje corriente de ellos como vehículo para hablar con ellos, resulta que estamos haciendo en nuestro propio tiempo lo que hacía el gnosticismo —aunque no los apóstoles— en tiempos bíblicos. Los gnósticos, en lugar de hablar a la gente desde la forma como la gente entendía las cosas, les decían que lo que había que hacer era obtener conocimientos privilegiados que les informarían cómo son

de verdad las cosas. «Somos muy pocos los que conocemos la realidad verdadera. Así que lo que si queréis conocer nuestro lenguaje, tenéis que estudiar nuestra lecciones especiales hasta alcanzar nuestro grado de comprensión. Quien pase por un proceso especial de iniciación, quien aprenda nuestra interpretación de las estructuras internas del universo, con todos sus *eones* y poderes y *logos*, entonces por fin será capaz de ver toda la verdad». Así funcionaba el gnosticismo, y fue el primer adversario de los tres grandes teólogos en el Nuevo Testamento. Frente a eso, desarrollaron un énfasis firme en lo que a la postre derivó en el concepto de preexistencia. Declararon la prioridad de Jesús —Jesús como Señor ya ahora— por encima de todos los sistemas de especulación acerca de los orígenes del mundo. Este fue, como ya hemos visto, básicamente un argumento contra el gnosticismo. Así que si lo esencial que intentamos decir a nuestros contemporáneos es: «Vuestra manera de entender cómo funcionan las cosas está equivocada; necesitáis aprender otra manera de entender las cosas que os resulta extraña pero que nosotros tenemos en este libro», el impacto misionero será el de una forma moderna de gnosticismo, pero *no* el impacto que tuvo el testimonio del Nuevo Testamento.

Hasta aquí sobre el intento de plantear la cuestión. Ahora pasemos a ver algunas de las respuestas tradicionales. Hemos de tener claro que se trata de una cuestión filosófica y no teológica, en el sentido de que estamos hablando acerca de la significación de nuestro lenguaje. Tenemos que hablar sobre eso primero, para poder saber de qué estamos hablando al tratar sobre la naturaleza real de la afirmación bíblica.

Primero esbozemos algunas respuestas a esta cuestión que han propuesto diferentes grupos en el pasado. No es que las propusieran conscientemente como respuestas estrictamente filosóficas, sino como formas de leer y entender la Biblia. Algunas de estas respuestas son respetables en algunos círculos y otras son respetables en otros círculos. Es probable que en toda la teología, sea esta el área donde es más fácil acabar teniendo mala fama, a la vez que donde es más posible acabar pensando: «¿Pero qué es lo que están diciendo estos?» «¿Cómo es posible expresarse así y considerarse cristiano?» «¿Cómo es posible creerse tamaño disparate?» Así que tendremos que explorar aquí con mayor detenimiento que en las cuestiones de la reconciliación o la revelación, para encontrar formas de entender sin desprecio lo extraño, lo diferente, lo sorprendente y chocante —ya no sólo del contexto sino también de los patrones mentales, las estructuras y las formas de pensamiento— de las diferentes personas que escuchamos.

Un extremo lógico, que tenemos que tomarnos con seriedad aunque desde ciertas perspectivas culturales es fácil impacientarse con él, es el *premilenarismo dispensacionalista*. Un motivo de que muchos son incapaces de

tomárselo con seriedad es que lo asocian con su propia juventud y con la orientación cultural particular de ciertas personas que lo representan. Otro motivo es que esta posición tiene la valentía sin inhibiciones de abrazar la opción de que la Biblia y las formas como hoy día se entiende el mundo estén en contradicción fundamental, de tal suerte que la opción por la fe cristiana incluiría necesariamente la disposición a parecer unos chiflados desde la perspectiva de otras formas respetables de entender el mundo.

Para intentar comprender seriamente el posicionamiento dispensacionalista, empecemos con sus axiomas más básicos. El primero es que no es fundamentalmente difícil descubrir el sentido «literal» de un texto. Cuando hablamos de los sentidos literales de un texto, no existen dificultades lingüísticas ni filosóficas insuperables; todo el mundo sabe lo que quiere decir un texto. El axioma hermenéutico básico es que todos los textos han de entenderse literalmente.

El segundo axioma, no menos fundamental, es que el cuerpo entero de la Escritura tiene un mismo nivel en cuanto a los principios para su interpretación y en cuanto a su autoridad. Todas las afirmaciones literales de la Biblia pueden y deben interpretarse como parte de un todo coherente sin contradicciones ni cambios de significado por el camino. Para la escatología, esto significa especialmente que todos los textos de tipo predictivo, bien sea en los profetas del Antiguo Testamento, en los evangelios, en las epístolas o en el Apocalipsis, son parte de un mismo sistema coherente de información, y han de interpretarse de tal manera que encajen entre sí.

Antes de proceder a un bosquejo del «programa» para el futuro resultante de esta manera de abordar la cuestión, hay que identificar una clave más, el concepto de «dispensaciones». Toda la historia hasta el presente viene dividida en segmentos diferentes, con rasgos distintivos. Como término técnico, «dispensación» es la etiqueta para cada una de las diferentes fórmulas que han caracterizado la regimentación de los propósitos de Dios en la humanidad. Se basa en el término griego *oikonomía*, ordenación, gestión, plan. Adán fue creado y puesto en la tierra con un cometido particular, que sin embargo no cumplió. Entonces Dios volvió a empezar y puso a Adán en otra historia, con otro conjunto de obligaciones y promesas y recompensas. También resultó ser un fracaso. Dios empezó otra vez, entonces, con Noé y con un pacto nuevo, un conjunto nuevo de reglas y promesas. La humanidad volvió a fracasar. Dios empezó entonces otro ordenamiento con Abrahán, con un pacto nuevo, un nuevo conjunto de promesas y condiciones bajo las que su pueblo había de vivir y servir a Dios. Otro fracaso. De ahí que el esquema de una sucesión de «dispensaciones» formuladas por Dios, donde la humanidad fracasa una y otra vez y Dios se ve obligado a volver empezar, resulta ser el patrón que sigue la historia de la salvación.

Lo más original en esta estructura dispensacionalista, sin embargo, es cómo se aplica con respecto al principio y el final de la obra de la iglesia, que constituye una especie de «paréntesis» entre la llegada de Jesús y el cumplimiento de las promesas hechas a los judíos. Si los judíos hubieran aceptado a Jesús en su primera venida, entonces no habría dado lugar a la iglesia. Por cuanto lo rechazaron, la siguiente dispensación, la de la iglesia, se insertó en el programa y tiene su propia importancia. Pero cuando «la era de la iglesia» cumpla sus propósitos, entonces habrá que volver atrás y recoger las promesas hechas a los judíos, que quedaban pendientes. Entonces se cumplirán, por constituir el compromiso previo de Dios. Así que vemos que, además de las premisas aparentemente más básicas sobre el sentido literal de la Escritura y la unidad del cuerpo entero de sus enseñanzas, se añade una herramienta instrumental para la interpretación: Una forma de conseguir armonizar todas las cosas es colocarlas en categorías independientes y secuenciales, de tal suerte que cualquier contradicción aparente se pueda explicar recurriendo a la diferencia en cuanto a niveles o eras. La diferencia entre la ética del Nuevo Testamento y la del Antiguo, o entre Jesús y Pablo, por ejemplo, se puede explicar así. El Sermón del Monte es una descripción de cómo vivir en el milenio, pero como los judíos rechazaron a Jesús, no es aplicable hoy.

Ahora regresamos a la escatología en sí. Cuando se sigue este modelo, surge una secuencia de cosas esperadas que se puede describir como sigue: Primero tenemos el cuadro de la situación del mundo justo antes de ocasionar los eventos del final. El sistema histórico presente seguirá su desarrollo sin grandes cambios, evolucionando hasta alcanzar esta situación justo antes del final. El primer rasgo de la situación es la presencia de Israel como pueblo en la tierra de Palestina (Ezequiel 36,24; Jeremías 31,8; Amós 9,14). El segundo rasgo es la existencia de un sistema de gobierno mundial constituido por reinos que se habrán federado (véase Apocalipsis 13,7; 16; 17,17). El tercero es que dentro de ese mundo políticamente unificado habrá también una iglesia mundial, absolutamente apóstata (Apocalipsis 17). El desarrollo cultural se verá caracterizado por la perversidad siempre en aumento (2 Timoteo 3,1-5).

Cuando se hayan cumplido todas estas condiciones, entonces comenzará la secuencia de eventos del fin, que se puede definir con precisión tal cual viene descrita en los diversos pasajes proféticos del Antiguo Testamento y el Nuevo.

- a. Habrá un «raptó», cuando Cristo llegará desde el cielo; mientras se va acercando, llamará a sí a los suyos, es decir, a los que creen en él.
- b. La historia no va a haber acabado. La vida de la sociedad continuará, aunque con opresión y sufrimiento o «tribulación». Esto durará siete años.

- c. En algún momento al principio o durante el período de tribulación los creyentes, que están en un lugar aparte con Cristo, serán juzgados conforme a sus obras. El que sean salvos o no, no es lo que se pone en tela de juicio, sino la diversidad de recompensas por lo que han hecho en la tierra.
- d. Israel, que vive en Palestina pero sin aceptar a Cristo como Mesías, forjará un pacto con el anticristo, el líder de la iglesia apóstata mundial, aliada del gobierno mundial.
- e. El anticristo violará su pacto con Israel.
- f. La segunda mitad de los siete años de tribulación se conocerá como la gran tribulación. Durante este período Israel padecerá mucho, participando en el sufrimiento ahora que el anticristo se ha vuelto enemigo de Israel.
- g. Ese padecimiento coincidirá con el tiempo cuando todo el mundo recibirá orden de adorar la imagen del anticristo.
- h. Será necesario huir de Jerusalén a toda prisa.
- i. Muchos serán engañados por falsos Cristos.
- j. El conflicto acabará en victoria cuando se levante el arcángel Miguel.
- k. Jesús regresará a la tierra en gloria con los santos, en una aparición que se conoce como la «revelación» de Cristo y los santos.
- l. Las fuerzas del bien (las huestes angelicales y los santos de Cristo e Israel —que de alguna forma resulta que ahora *creen*—) se enfrentarán a las fuerzas del mal en la batalla de Armagedón. Esto es lo mismo que «el día del Señor» en las profecías del Antiguo Testamento: el tiempo cuando el Señor de los Ejércitos derrota definitivamente todo enemigo, en un encuentro literalmente militar.
- m. Los cuerpos celestes serán reordenados.
- n. Habrá un reino de mil años durante los que Israel será restablecida a su plena soberanía y se cumplirán por fin todas las promesas del Antiguo Testamento, en un reino renovado de la dinastía de David.
- o. Satanás será echado a un lago de fuego, un lugar de castigo continuo sin fin, que no de aniquilación.
- p. Las naciones serán llamadas a juicio ante el gran trono blanco. Para que esto sea posible, habrá una segunda resurrección. La primera resurrección cuando el rapto, había sido para los santos difuntos; ahora todos (los demás) son resucitados (es decir, los que murieron sin haber creído) para un juicio final basado en las obras.
- q. Dios creará un cielo nuevo y una tierra nueva.

A nadie debería sorprender el que, con este interés en una integración detallada de pasajes de diferentes lugares de la Biblia en un único esquema programático, hayan surgido diversas variaciones debido a diferentes maneras de aplicar las mismas premisas. Una de las variantes presta más atención a los

detalles de los eventos con anterioridad al final. En Apocalipsis 2 y 3, hallamos cartas dirigidas a siete iglesias diferentes. Algunos las interpretan como no solamente siete diferentes ciudades de Asia Menor donde estaban las iglesias en los días de Juan el Vidente. Al contrario, lo ven como siete etapas por las que necesitará avanzar la iglesia en su degeneración, de tal suerte que al calcular dónde nos encontramos en esa progresión, podemos saber lo cerca que nos encontramos del final. También es posible ver en Marcos 13 una idea de la secuencia de los eventos antes del final.

Por otra parte, tenemos advertencias contra el pensar que el final es inminente, y hay también declaraciones a efectos de que cuando llegue el fin, sorprenderá a todos porque nadie lo estará esperando. ¿Cómo es posible que el mismo evento esté predicho con claridad y a la vez sea impredecible? Surgen así tensiones que conducen a diversas formas de combinar ambos elementos, el de sorpresa inesperada por una parte, y el de señales y condiciones previas por otra.

- Una de las variantes interpreta que el rapto sucederá después —no antes— del período de siete años de tribulación. Entonces el rapto viene a ser exactamente lo mismo que la «revelación» o «aparición» triunfal de Cristo. Esto tiene la ventaja de explicar que la iglesia seguirá estando presente sobre la tierra durante el período de tribulación, lo cual parecería encajar con otras predicciones, en el Nuevo Testamento, acerca de la tribulación que padecerá la iglesia.
- Otra forma de resolver el mismo problema es hablar de un rapto parcial. No todos los cristianos ascenderán cuando el rapto, sino tan solamente los que tienen una forma particular de entender la escatología, «los que han amado su aparición». Los que esperan ese final no se verán sorprendidos, porque habrán estado discerniendo las señales de los tiempos y sabrán qué es lo que están esperando. Otros sí se sorprenderán y no participarán en este triunfo primero, por lo cual seguirá habiendo una iglesia que esté presente durante el período de tribulación, para llevar el mensaje a los judíos.

Ahora corresponde dar un paso atrás y preguntar otra vez con mayor detalle cuáles son las presuposiciones acerca de la naturaleza de la realidad y la naturaleza del lenguaje, que hallan expresión coherente en esta forma de enfocar la cuestión. Ya he dicho antes que las dos premisas son la unidad de la Escritura y la interpretación literal de los textos. Pero por verlo de forma más crítica, diríamos que este interés en crear un sistema coherente mezclando pasajes de muchos tiempos y contextos diferentes, al final no se toma *ninguno* de los textos literalmente en el sentido más cabal. Suponer que un pasaje de Daniel y otro pasaje de Apocalipsis tratan el mismo evento, es admitir que el texto de Daniel no podía tener un significado directo y



entendible para su autor ni sus lectores originales. Visto desde fuera, este enfoque parece mezclar la arbitrariedad y un énfasis exagerado en detalles minúsculos, hasta tal punto que es muy difícil determinar cuáles cosas son más importantes que otras. Por ejemplo, el detalle de los mil años se menciona una única vez en toda la Escritura y sin embargo acaba siendo un concepto esencial; mientras que muchos otros segmentos de Apocalipsis o de Daniel no reciben la misma atención.

A pesar de la intención expresa de la mayoría de los premilenaristas —y muy a pesar de las advertencias explícitas en los propios textos bíblicos— este enfoque ha contribuido sin lugar a dudas, a un particular interés desmesurado en la predicción, el cálculo, el descubrir nuestro lugar en el programa, que se ha visto negado frecuentemente por los hechos para enorme descrédito del fundamentalismo; y ha distraído a la iglesia de lo que debía ser su interés primordial.

Una parte de la falta (no reconocida) de capacidad para la autocrítica que acompaña esta forma de ser «literales», es la tendencia a modernizar los textos para que digan cosas que es imposible que pudieran querer decir originalmente. Por ejemplo, la predicción de que «todo ojo lo verá» se entiende que significa que habrá una cobertura televisiva mundial por satélite, de la segunda venida en el cielo sobre Jerusalén, o los animales tan peculiares que describe Apocalipsis 9 se entiende que son modernos tanques lanzallamas. El efecto del método en su totalidad es desviar nuestra atención de la resurrección, el discipulado<sup>5</sup>, la misión y el reinado presente de Cristo como Señor, para centrarse en una elaboración cada vez más detallada de un sistema de información privilegiada acerca de eventos que sucederán en un tiempo del que, al fin y al cabo, no somos los responsables.

Esta metodología tiene, sin embargo, consecuencias importantes para el presente.

- Añade una dimensión particular a la motivación para la obra misionera de la iglesia, por cuanto es un requisito para el final, el que el evangelio se haya predicado a todas las naciones (lo cual significa, presumiblemente, que ha de haber alcanzado todas las agrupaciones culturales, no a cada individuo). Como queremos que llegue el final, no solamente dedicaremos nuestro interés primordial y la flor y nata de nuestros recursos a la obra misionera, sino que nos guía esta idea en las decisiones que tomamos en cuanto a prioridades para dicha obra. Nos interesará más llegar a tribus nuevas, aunque esto suponga grupos muy pequeños y aislados en el centro de África o en Sudamérica o Nueva Guinea, que llegar

---

<sup>5</sup> *Nota del traductor.* Véase la nota sobre el término «discipulado» en la p. 263.

al número creciente de personas en lugares como Calcuta o Tokio, donde la iglesia ya está presente.

- Otra consecuencia es la concentración especial en el pueblo judío como objetivo para el testimonio. Esto es en parte para que exista una base de lanzadera para su conversión en su debido tiempo cuando la tribulación; es en parte para que con anterioridad a la tribulación los judíos no creyentes tengan que rendir cuenta de la dureza de sus corazones; y es probable que se deba también, en parte, a que el origen tan judío de la imagería y la literatura que los dispensacionalistas se toman con tanta seriedad, que los hace sentirse cómodos en el diálogo con la cultura judía y su interés particular en la ley y los profetas, los sacrificios en el templo, y las festividades judías.
- Otra consecuencia práctica es que, por cuanto no hay ninguna conexión intrínseca entre nuestros esfuerzos por mejorar el mundo y el final que se aproxima, y por cuanto ya no queda mucho tiempo, los cristianos se mostrarán poco interesados en propuestas o programas para la mejora relativa de las condiciones sociales. Está predicho que las cosas tienen que empeorar, no mejorar. Eso no significa que nos esforcemos en empeorarlas, pero desde luego no albergamos prácticamente ninguna esperanza de que mejoren. El esfuerzo en esa dirección resulta por consiguiente malgastado, mientras que los esfuerzos por alcanzar las naciones bien pudiera «acelerar el regreso del Señor».

Más allá de los efectos desorientadores de profecías que no se cumplen y la cuestión de enfatizar cosas secundarias, parece que las dos dificultades más básicas que impiden tomarse con seriedad la metodología del premilenarismo dispensacionalista serían:

- Por una parte, que hace del enfrentamiento entre la iglesia y el mundo, un enfrentamiento de mentalidades a nivel cultural, como si «la fe» consistiera en creerse cosas que desentonan con lo que uno percibe ser la realidad.
- Por otra parte, que para poder tomarse con seriedad la historia, esta tiene que fragmentarse en segmentos que no tienen continuidad entre sí, de tal suerte que hay que apartar a un paréntesis el judaísmo para que la iglesia pueda disponer de su propio tiempo, mientras que después la iglesia tiene que perder protagonismo para que el judaísmo sea restablecido.

La interpretación de la promesa de Israel que es más esencial para el dispensacionalismo, es la que se toma con mayor literalismo el lenguaje de Ezequiel y Daniel, no la que se toma con mayor literalismo los evangelios y las epístolas. El Nuevo Testamento, en cambio, parece alegar que el mismo

Cristo es Señor —Señor del pasado, el presente y el futuro—. Que el Cordero que fue inmolado es digno de recibir el poder, parece querer decir que la cruz, la forma de ser de la iglesia, y el discipulado, no se rescindirán en algún tiempo futuro cuando Dios revierta a la realeza mundanal, que es cómo Dios siempre había querido estructurar su pueblo. Así que mientras procuran tomarse con absoluta seriedad literalista el tiempo y el lugar, no muestran igual disposición a aceptar que el movimiento desde Galilea hacia la cruz fuera un avance positivo y un cumplimiento. Entonces resultaría que al contrario, haríamos bien en adoptar la postura de los zelotes incrédulos de aquel momento, que en algún sentido llevaban la razón al considerar que lo que Jesús dijo y consiguió fue un fracaso y la negación de sus aspiraciones, no algo que deberían haber aceptado.

Muy a pesar de todo lo extraño e impensable para mentes auténticamente seculares que resulta esta forma de abordar la cuestión, hemos de insistir que eso en sí tampoco es motivo suficiente para rechazarla de cuajo. Hay, después de todo, algo francamente inaceptable para cualquier mentalidad en un mensaje de muerte, resurrección, y juicio futuro. Podemos objetar si descubrimos que la forma de desarrollar estos elementos extraños acaba pareciéndose a los secretos del gnosticismo, pero no podemos objetar solamente porque parezca una chifladura. Hay algo en el evangelio que siempre parecerá chifladura a cierto tipo de sabiduría humana, y así debe ser. Probablemente lo que resulta cuestionable en el dispensacionalismo no es el hecho de que parece una chifladura ante la sabiduría de este mundo, sino el hecho de que no parece tener nada de débil y despreciable para los que buscan señales y poder.

Algo más próximo al centro del abanico de la diversidad de formas de abordar la cuestión, está el *premilenarismo no dispensacionalista*. Aquí el interés exagerado en colocar correctamente en el programa de futuro todos los detalles —las técnicas esenciales para distinguir entre épocas y los cambios en las normas según la era— desaparece. También, por lo general, un interés detallado en el rapto y la tribulación, aunque se sigue esperando una serie de eventos que por una parte están en continuidad con nuestra historia normal, y por otra parte la traen a su final. Esta manera de abordar la cuestión se ha conocido tradicionalmente en el pasado como *quiliismo*, una palabra basada en la griega para decir «mil».

Los historiadores recurren al mote de «quiliasta» para describir aquellas personas o movimientos a lo largo de los siglos, que han esperado algún triunfo y reinado terrenal, bien sea de exactamente mil años o no, que se iniciaría con una intervención divina específica. Comparte una perspectiva «literalista» con la forma de entender la cuestión que acabamos de ver, aunque con mucha mayor flexibilidad en cuanto a detalle y una disposición a

considerar que muchos más elementos de la visión profética puedan ser simbólicos o poéticos. Algunos movimientos quiliastas han esperado que la era nueva vendría precedida en parte por la iniciativa del grupo selecto de los fieles. En otros casos se ha entendido que vendría sin ningún tipo de preparación humana.

Un paso más allá en una desliteralización progresiva, estaría la posición conocida generalmente como amilenarismo, aunque una caracterización de tipo negativa dista mucho de identificar sustancialmente un posicionamiento. Aquí permanece en pie la expectativa de que habrá un final específico a la secuencia temporal. El tiempo se detendrá en algún sentido, aunque no cabe esperar ninguna forma particular de cumplimiento terrenal, ni tampoco tenemos ese interés exagerado en el calendario ni en los detalles de la transición entre el régimen presente a lo que venga después. Habrá un juicio y habrá recompensas eternas, pero por la naturaleza de la cuestión es imposible decir nada seguro acerca de la transición entre un orden de las cosas y el otro. Todo el lenguaje apocalíptico, en los diversos escritos proféticos, dice de diferentes maneras algunas cosas acerca de un mismo «evento final», a saber, el cambio desde la presente historia cronológica, a la eternidad.

Esta es probablemente la posición adoptada por la mayoría de los menonitas y de los protestantes. J. C. Wenger probablemente está en lo cierto cuando afirma que es la postura adoptada por «todos los teólogos principales y todas las denominaciones principales». Sería difícil saber si esto en sí resulta una recomendación firme de la idea, por cuanto en muchos otros puntos tiendo a discrepar con «los teólogos principales y las denominaciones principales». Ellos y ellas están mucho más comprometidos que yo con una idea normativa del orden del mundo, mucho menos comprometidos con el discipulado<sup>6</sup>, más dispuestos a considerar equivalentes el cristianismo y la cultura. Podría decirse que «todos los teólogos y las denominaciones» siguen bajo el influjo de Agustín de Hipona y que por consiguiente, su tendencia al helenismo socava la historicidad del cumplimiento. ¿Qué significa que Dios está cumpliendo la historia, cuando a la vez ese mismo Dios la tiene que detener?

A un paso más en la misma dirección hacia la desliteralización, tenemos la posición conocida a veces como *posmilenarismo*. Lo que espera es un cumplimiento del propósito de Dios de construir el reino en medio de la historia, una especie de milenio que hemos de conseguir gracias al desarrollo progresivo, no por una catástrofe y una nueva intervención divina. En el protestantismo tradicional, la expectativa de un reino milenario no se

---

<sup>6</sup> *Nota del traductor.* Véase la nota sobre el término «discipulado» en la p. 263.

planteaba como alternativa a la idea de que regrese Cristo.. Al contrario, el regreso de Cristo se esperaba al final del milenio. Es por eso que se conoce como «posmilenarismo». El regreso de Cristo será posterior al milenio. Esta posición fue sostenida en el pasado por un sector mayoritario de la tradición reformada conservadora, y por el catolicismo.

En el debate fundamentalista más reciente, la posición posmilenarista se ha confundido con un liberalismo teológico optimista, porque ambos ven una dinámica de progreso en la historia. Sin embargo es menester aclarar una diferencia fundamental. El posmilenarismo tradicional seguía esperando el regreso de Cristo y algún tipo de final a la progresión temporal después del milenio. El liberalismo teológico, no necesariamente. Todas estas maneras de abordar la cuestión, en otras palabras, siguen siendo, de diferentes maneras pero en el mismo grado, «trascendentalistas». Todas se toman muy seriamente una concepción de la realidad última que hace que sea posible que la causalidad divina y la iniciativa divina hagan valer su soberanía sobre el universo, para intervenir en la secuencia de eventos que constituyen la historia, e incluso echarle el cierre definitivo.

Hasta aquí hemos estado viendo la posición «trascendentalista» en el abanico de las diversas posiciones que en un sentido u otro aceptan seriamente como punto de partida el concepto de que la progresión temporal finalizará. Hablamos de posicionamientos premilenaristas, dividiéndolos entre dispensacionalistas y no dispensacionalistas, después de los posicionamientos amilenarista y posmilenarista. Cada uno de estos cuatro nació en el seno de movimientos cristianos clásicos o tradicionales. Todos de una forma u otra conciben de la obra de Dios «desde arriba» como algo que tiene sentido. Según todos, para conservar la corrección teológica, es posible y necesario hablar de un final de la progresión de la historia como algo que tiene sentido.

Ahora veremos otro conjunto de posiciones que podríamos tachar de *inmanentistas*. Desde estas perspectivas, sea cual fuere el lenguaje de la esperanza del futuro *en la Biblia*, su significado *para nosotros* tiene que concebirse y comprenderse propiamente *dentro* del sistema de la progresión de la historia —dentro de lo que conocemos como tiempo, espacio y materia—. A pesar de que el lenguaje de los textos habla acerca del final del tiempo y del espacio, lo que en efecto significa, por lo menos para poder correlacionarlo con nuestras maneras modernas de entendernos, tiene que tener cabida dentro del sistema.

La humanidad es la generadora de valor. Cada vez más, por una especie de proceso evolutivo —la evolución de instituciones, el desarrollo de la ciencia, etc.— la humanidad conseguirá que la historia acabe bien dentro de la propia historia. Esto reproduce en una forma nueva la esperanza acerca de la historia

de la posición posmilenarista que vimos que opera en formas católica y reformada, aunque lo hace sin una concepción concreta de la obra de Dios como intervención directa desde arriba. Todo aquello que hace Dios, lo hace inmanentemente —gracias a las leyes, técnicas y recursos de la progresión de la historia— para conducir la historia a su conclusión. Estos recursos por supuesto pueden incluir desarrollos evolutivos —desarrollos que avanzan más allá de como empezaron—. Este tipo de cosa ha traído un nuevo grado de vigor y ánimo a ciertos círculos dentro del catolicismo, con el pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin, que combina algo de antropología evolutiva con la teología católica. Teilhard de Chardin fue de profesión paleontólogo, y creó una visión novedosa de cómo Dios conducirá la historia humana entera, por un proceso de evolución social, a su realización milenaria. Su visión de una realización milenaria no es lo que se suele tener en mente cuando se lee acerca de un reinado de mil años, aunque se puede entender como una traducción a términos inmanentes, de esa expectación. Tenemos formas más sencillas, en la «teología de secularización» de Harvey Cox y Arend van Leeuwen.

La segunda posición dentro de esta misma categoría, pero que se toma con mayor seriedad el testimonio bíblico, se suele designar con la frase «escatología realizada». La frase viene de C. H. Dodd y Albert Schweitzer, en diferentes formas. Si leísteis más que solamente las páginas indicadas en el libro de Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, cuando lo empleamos al empezar esta asignatura, tal vez recordéis que al final del libro ya avanzaba esta cuestión. En ese momento estábamos tratando la predicación y el esquema del *kerygma*, la narrativa sobre Jesús; pero el libro continúa, para investigar qué sucedió con este esquema en los demás escritos del Nuevo Testamento, específicamente en el evangelio de Juan.

El lema «escatología realizada» representa el alegato de que ya en el Nuevo Testamento, las expectativas temporales que hemos estado tratando se reinterpretaron —por no decir «corrigieron»— de tal manera que según la visión más madura expresada en el Nuevo Testamento, ya no estaban esperando un final de la progresión temporal. Este proceso de corrección, redefinición o cambio de enfoque, se puede observar dentro del propio Nuevo Testamento. En el registro más temprano del Nuevo Testamento, por ejemplo Mateo 10, Jesús esperaba que el final del mundo, o el establecimiento del reino, llegaría en conexión con la primera vez que sus apóstoles salieron a predicar.

Envío sus discípulos a Judea en una misión de predicación, diciendo: «No acabaréis de visitar las ciudades de Judea antes de que llegue el fin». Después cambió su expectación. Albert Schweitzer desarrolla muy especialmente el concepto del cambio de expectación por parte del propio Jesús. Después, Jesús esperaba que el fin llegaría con su propia muerte, pero tampoco llegó

entonces. Los primeros predicadores en la iglesia apostólica enseñaron, entonces, que llegaría «pronto». En 1 Tesalonicenses 4,15-17, Pablo habla de «nosotros, los que vivimos cuando la venida del Señor». Pablo esperaba participar él personalmente. Más adelante ya dejó de ser una esperanza tan firme. En Filipenses tenemos el testimonio de Pablo, que está meditando si será mejor para él permanecer vivo y seguir con su obra, o irse a «estar con Cristo», con lo cual no indica la llegada de Cristo sino la muerte del propio Pablo (1,23). En 2 Timoteo 4,6, dice: «La hora de mi partida ha llegado». Para cuando se escribe 2 Pedro, la iglesia temprana está teniendo que enfrentar la realidad de que el fin todavía no ha llegado. Entonces es aquí donde aparece la cuestión de los mil años que son como un día desde la perspectiva de Dios, y un día como mil años.

Pero quedaba un último paso de ajuste, según Dodd y los que le siguieron. Es el que se ve en el evangelio de Juan, que transforma todo este lenguaje de expectación, en un alegato de que con la llegada del Espíritu consejero en la vida de la iglesia, ya ha sucedido todo aquello que esperábamos. Tenemos el cumplimiento en la vida de la iglesia. El Espíritu en la iglesia es la respuesta al problema planteado. Es en sí la llegada de todo aquello que había de llegar. El regreso de Jesús se produce en la forma del Espíritu Santo, lo cual sucede, como muy tarde, en Pentecostés. Pero también, posiblemente, según Juan 20, se completa con la propia resurrección y la presencia de Jesús resucitado en el aposento alto, cuando sopla sobre sus discípulos y dice: «Recibid el Espíritu Santo». Eso es todo lo que hacía falta en cuanto a «regreso». Entonces, ¿qué es lo que queda? Es la propia iglesia, en tanto que presencia de Cristo regresado —el reinado presente de Cristo en su cuerpo, o la presencia de Dios en Cristo por medio de la iglesia—.

Esta afirmación no es el tipo de alegato moderno, crítico, o carente de fe, que diría: «Hemos decidido no creer la Biblia cuando dice que queda algo por venir». Lo que es, al contrario, es una afirmación exegética. El Nuevo Testamento mismo, con el paso del tiempo, en el movimiento desde los escritos más tempranos hasta los posteriores, nos indica que este lenguaje de expectación —donde se promete algo que ha de venir o se habla de aquel que ha de venir— se fue depurando y redefiniendo, *no por parte nuestra sino por parte de los apóstoles*, como una manera temprana de decir que en la presencia de Dios el Espíritu en la iglesia, Cristo ya ha regresado a su pueblo para cumplir sus promesas de estar presente. Entonces, en cuanto a la progresión posterior de la historia, no estamos aguardando nada en particular que quede por suceder.

Al contrario, todo en la vida de la iglesia viene a constituir en algún sentido esa segunda venida. Cada acto de servicio, cada acto de victoria, cada acto de reconciliación, cada acto de empoderamiento *es en sí* Cristo que ha regresado para salvar a su pueblo. No miramos hacia el futuro en la secuencia

histórica, aguardando un cumplimiento final de la promesa. Esta forma de entender la presencia del Espíritu en la iglesia puede basar su argumento en por lo menos algunos elementos del testimonio del evangelio de Juan.

La otra manera de decir algo muy parecido, se podría definir como *existencialista*. La encontramos en los escritos de Rudolf Bultmann, por ejemplo, cuando, en lugar de hablar de la iglesia, dice muchas de las mismas cosas acerca de «la fe». En lugar de decir que Cristo regresa en el Espíritu para crear la iglesia, venir a la iglesia, vivificar la iglesia, Bultmann dice que el Espíritu me viene a mí. El regreso prometido de Cristo es, en efecto, el hecho de que yo sea capaz de creer, que yo pueda entenderme a mí mismo de una manera enteramente nueva, que yo pueda ver la vida de otra manera; y eso es todo lo que hace falta que suceda. Por supuesto, esa experiencia me sitúa dentro de la iglesia, así que la diferencia entre el cumplimiento inmanente en la persona creyente, y el cumplimiento inmanente concebido como la presencia del Espíritu en la iglesia, no es enorme.

Por último, podemos identificar aquí como *dualista* otra posición adicional, que dice a la vez que hay un final y que no lo hay. Aquí la distinción se traza entre el individuo y la historia. Se puede hablar del final del tiempo como algo que le sucede a cada individuo. El final es por consiguiente real, porque acontece cuando cada persona llega a su fin, es decir, con la muerte del individuo. Como he sugerido antes, podríamos concebir el paso del tiempo como una línea que cruza una cuadrícula donde la vida de la persona tiene sus altibajos con el paso del tiempo, hasta que se llega al punto de la muerte. Las líneas de la cuadrícula siguen después, pero ese individuo ya no está. A partir de ahí ha desaparecido de la cuadrícula. ¿Dónde está el individuo cuando no aparece en la cuadrícula? Bueno, está en la eternidad. Así que ese es, en efecto, el final para ese individuo.

Hubo un punto en el desarrollo de la teología de Karl Barth, cuando escribió un comentario sobre I Corintios 15. Ahí dio la impresión que ese es el significado de la segunda venida o de la resurrección. Para mí, el comienzo de la eternidad es mi propia muerte, que es, por consiguiente, lo mismo que mi resurrección. Entonces cuando decimos «escatología» o «el fin», a lo que nos referimos es a «el punto donde uno se apea de la progresión de la historia». La progresión continúa, y no hay por qué suponer que se vaya a detener jamás. Sin embargo para mí, sí que es el fin. Es un fin categórico en el sentido negativo de que a partir de ahora ya no estoy involucrado de ninguna manera en su progresión. Todo el lenguaje que se refiere a que Cristo regresa, es otra manera de decir que somos nosotros los que nos vamos, a estar con él; y que no importa cómo llegue el final, es con Cristo que nos encontraremos. Por supuesto que se puede hablar de ello como si fuera en efecto el final del tiempo. Por lo que a mí respecta, sí que termina,



efectivamente, en ese punto. Sin embargo no es una afirmación acerca de la progresión de la historia; es una afirmación acerca de mí mismo y mi relación con esa progresión de la historia.

Este abanico no ha sido exhaustivo sino representativo. Son las opciones de que se ha echado mano para explicar la realidad y establecer algún tipo de relación entre la manera operante de entender el mundo cuando uno conduce su coche por la carretera, y la manera operante de entender el mundo cuando uno lee la Biblia.

Sin sugerir cuál de estas posiciones sea la correcta, ni siquiera sugerir por qué algunas de ellas yerran, demos un paso atrás de este bosquejo para pensar, no con miras a obtener una respuesta inmediata, sino a verlo como un ejemplo del problema de la *hermenéutica*. La hermenéutica en su sentido más amplio investiga cómo se interpreta el significado. ¿Qué es lo que significa que algo tenga significado? ¿Cómo procedemos a tratar la cuestión de significado?

Tenemos en primer lugar el nivel de la hermenéutica *literaria*. ¿Cómo procedemos a entender el significado de un texto? La literatura con que estamos tratando aquí se conoce como literatura apocalíptica. Incluye, entre otros escritos, el libro de Apocalipsis, y Marcos 13. Esta literatura es la más difícil de interpretar en la Biblia, sencillamente desde el punto de vista de estilo literario, vocabulario, alusiones, y la relación entre lo que pone el autor y lo que quiere decir. Hay literatura que no nos crea problemas para saber lo que quiere decir, porque el lenguaje se parece tanto a como nosotros mismos hablamos. Cada oración está escrita de tal manera que es fácil darse cuenta de su contenido. Entonces podemos hablar de un significado «literal». En otros casos hablamos de lenguaje figurado. Pero si observamos con cuidado el lenguaje, esta clave en dos partes, que a primera vista pensábamos que tenía sentido, resulta ser falsa. Todo lenguaje es literal (lo cual significa que se escribe con letras). Todo lenguaje es también figurado. No es la cosa en sí; es siempre algún tipo de representación o indicador. Erik Routley, autor de uno de los libros sobre cristología, indica que nos equivocamos cada vez que decimos: «Esto es cierto de Cristo “en un sentido figurado” pero aquello es cierto sobre él “en un sentido literal”». Todo lenguaje es figurativo. Esto tiene una aplicación masiva más directa en la hermenéutica de literatura profética, que en la literatura de literatura dogmática.

Cuando intenté ilustrar aquel extremo del abanico que *se autodefine* como «literalista», empleé la imagen de unos cámaras de televisión que estuvieran grabando el final de los tiempos. Pero eso es figurativo; es un cuadro imaginado. Hay algunos sentidos en que ese cuadro describe muy claramente lo que sucede. Pero hay también muchos sentidos en que ese cuadro de un fotógrafo *no describe* lo que sucede.

Así que todo lenguaje es figurado, pero el lenguaje variará enormemente en cuanto a lo conscientemente que emplea su carácter figurado. Un texto de ciencia y un manual de ingeniería han disciplinado su carácter figurado extensamente, para que el autor y el lector tengan poca dificultad para estar de acuerdo en lo que significa cada figura. Cuanto más técnico, tantas más figuras empleará. La persona que no conoce su lenguaje especializado, no podrá leer y comprender escritos de cálculo matemático por las figuras diferentes que contiene, y la forma que funcionan estas técnicas figurativas es diferente para cada campo de la ciencia e incluso para las diferentes ramas de las matemáticas. Nuestra dificultad reside en que la manera de funcionar el carácter figurado del lenguaje en la literatura apocalíptica de la Biblia no nos resulta así de disciplinada. Cuando uno lee que el cielo se enrolla como un rollo de pergamino y que un tercio de las estrellas caen a tierra, ¿qué es lo que esas cosas significan? ¿Qué es lo que significan literalmente? Nada que se corresponda con nuestro mundo. ¿Y qué es lo que significan figurativamente? Hasta para saber eso, tenemos que hallar formas extremadamente complicadas de meternos en la piel cultural del autor o autora, o de los lectores para quienes estaba escribiendo. Para esta clase de literatura, eso es extremadamente difícil. La referencia histórica y cultural es una parte de cualquier texto, pero esta clase de texto es la más difícil de referenciar. El libro de Apocalipsis nos instruye: «Ahora prestad mucha atención: esta persona cuyo número es 666 (o 616, según qué manuscritos antiguos) es un hombre». El autor nos cuenta claramente acerca de alguien que vive en el Imperio Romano en su propio tiempo o dentro de muy, muy poco, y los lectores saben obviamente de quién se trata si se lo piensan. Necesitamos un proceso de pensamiento extremadamente complicado hasta para aventurar una hipótesis inteligente, sobre quién pudo haber sido. Toda esta literatura escatológica tuvo *algún tipo* de punto de referencia contemporánea. Tenemos que suponerlo siempre que no ponga expresamente lo contrario. Pero cuál pudo haber sido esa referencia es lo más difícil de saber cuándo se trata de este lenguaje, por lo menos en parte, porque el autor escondió el significado a propósito al no querer que se diera cuenta de esa referencia algún incrédulo o perseguidor en cuyas manos cayera uno de estos textos.

Otra demostración del hecho de que esta literatura es difícil de referenciar hermenéuticamente, es la paradoja del cumplimiento en el Nuevo Testamento. Jesús alegó muy claramente cumplir las esperanzas generales y promesas de los profetas del Antiguo Testamento. Después, cuando su historia fue escrita por los apóstoles, por Pablo, por Mateo, también se entendía que cumplía específicamente *más* textos, más esperanzas y promesas, pero el cumplimiento resultaba ser siempre diferente a lo que esperaba la gente que mantenía esas esperanzas. Nunca resultaba encajar del todo. No era lo que venía pensando la gente desde siempre, lo que la gente pensaba haber

entendido. El cumplimiento resulta ser siempre sorprendente; pero si es propio de la naturaleza de esta literatura el que, cuando por fin suceden las cosas predichas, los que las estaban esperando se sorprenden, entonces ¿en qué queda nuestra capacidad de leer literatura que dice estar hablando sobre nuestro futuro?

Una de las reglas sobre la interpretación de la literatura es la intertextualidad. La Escritura interpreta la Escritura. Hemos de interpretar los temas secundarios referenciándolos a los temas principales. Este también es un criterio que deshace lo que parece estar haciendo. Algunos sostienen que los evangelios cuentan las historias de Jesús mismo, mientras que las epístolas hablan acerca de él en un lenguaje claramente racional, expositivo. Tomadas conjuntamente ambas cosas, conforman un suelo sólido en la Biblia. Para poder llegar hasta los flecos exteriores de la Biblia, a la literatura profética del Antiguo Testamento o al libro de Apocalipsis en el Nuevo Testamento, tenemos que *partir desde el centro*. En los evangelios, aunque tenemos referencias al final y a un juicio que se aproxima, y en las epístolas, aunque hay referencias al regreso de Cristo, hay muy poco detalle acerca del rapto, un reino de mil años, una Jerusalén restaurada, o los muchos otros detalles que podemos encontrar al leer el libro de Apocalipsis desde una interpretación milenarista. Así que la regla empieza con lo sencillo, lo seguro, lo que está claro, lo básico. Se distancia del interés en los detalles que vicia muy especialmente los sistemas premilenaristas. Avanza hacia una de las formas menos precisas —quizá una amilenarista o una inmanentista— de abordar la cuestión, donde no hay tanto preocuparse por los detalles de la progresión de la historia.

Sin embargo es posible decirlo igual de bien al revés. Los evangelios nos cuentan acerca de Jesús. Las epístolas nos cuentan acerca de la vida de la iglesia. Pero la literatura profética y predictiva de la Biblia nos cuenta acerca de la revelación y la profecía, y si uno fuera a partir desde el centro de cada tipo de literatura en particular, tal vez para esto habría que empezar con el Apocalipsis. Se situó al final del Nuevo Testamento para poner fin al proceso. Es el remate final, la culminación de la revelación. Es ahí donde hay que ir para lo que queda claro. Por supuesto que no esperaríamos que lo que dijeron Jesús o Pablo sobre el final quedara claro, porque la claridad todavía no había llegado. Así que la regla de que se ha de interpretar lo que no está claro a la luz de lo que sí lo está, tampoco nos ayuda. Es un círculo vicioso (o virtuoso, si prefieren). No hay ninguna forma transparentemente evidente de descubrir cuál sería el centro desde el que abordar todo lo demás.

En la historia de la exégesis no es por consiguiente sorprendente descubrir que se ha avanzado menos en cuanto a este tema que sobre casi cualquier otro. En cuanto a muchas de las disciplinas de la interpretación bíblica, podemos decir que los eruditos e investigadores están avanzando. No se ve

hoy día mucho debate acerca de quién escribió el libro de Hebreos, por ejemplo. Al leer los especialistas, descubrimos que ninguna escuela de pensamiento considera hoy día que sea posible que lo haya escrito Pablo. Hay otros ejemplos. Hay énfasis doctrinales que en el siglo XVI solo sostenían los protestantes, pero que ahora cuentan con el asentimiento de los estudiosos católicos, porque están ahí, en el texto. Cuando se lee el texto con atención a lo que pone, se avanza hacia una interpretación más en consonancia sobre, por ejemplo, los conceptos de la gracia o la justificación por la fe. Pero la literatura apocalíptica es una cuestión donde no hay una historia de avances claros, ninguna claridad emergente en cuanto a la exégesis. No es este un motivo para dejar de interesarse en leer esta clase de literatura, no es un motivo para descartarla cómo árida o desesperante. Tanta más razón, de hecho, para conocer las variantes de interpretación que brindan las diferentes escuelas. Es sencillamente una ilustración más del hecho de que la hermenéutica de esta clase de literatura es difícil.

Considerar el problema desde este ángulo, trayendo a la superficie de nuestra consciencia el reconocimiento de que no es un problema solamente de fe sino especialmente de hermenéutica, debería ayudar un poco. Muchos, especialmente entre los dispensacionalistas, rechazan el problema hermenéutico como inexistente por motivo de que su presuposición sobre lo que constituye una lectura literal del texto es inamovible. Están convencidos de que quien no lea los textos de esa manera, sencillamente carece de fe. No hay ningún problema hermenéutico; lo que hay es el problema de cómo entenderse con esos otros, que son unos incrédulos.

Pero si reconocemos honestamente el problema hermenéutico y su especial delicadeza en relación con este tema, ¿nos enseña eso algo? Probablemente debería enseñarnos por lo menos cierto grado de modestia acerca de la promesa de que alguien con la clave única y esencial, pueda explicárnoslo todo. Ese tipo de «clave» podría ser el concepto de dispensaciones o la periodización de Apocalipsis 2 y 3 como idénticos al transcurrir de la historia de la iglesia. Por muy ingeniosas que parezcan esas supuestas claves, han de considerarse con sumo escepticismo. Las prisas por armonizarlo todo para responder a todos los problemas haciendo que todo encaje en su casilla correcta, es un recurso contra el que debemos quedar advertidos.

Hasta aquí el problema de lo que he descrito como hermenéutica literaria. Pero existe un problema mucho más amplio y profundo, el de la *hermenéutica filosófica*. La hermenéutica literaria pregunta: «¿Cómo puedo interpretar el significado de este texto?» La hermenéutica filosófica pregunta: «¿Qué es lo que significa “significar”? ¿Qué quiere decir preguntar sobre lo que algo significa?» Una subdivisión de esa pregunta es aquella con que empezamos, a saber: «¿Qué relación existe entre nuestra historia y sus límites?» Es posible

hablar acerca de nuestra historia, porque estamos inmersos en ella. De ahí viene nuestra forma de entendernos, de hablar. ¿Pero qué es lo que puede querer decir, cuando nosotros, desde dentro de nuestra historia, hablamos acerca de sus límites? Nos expresamos con términos que indican lo que hay más allá, por encima, lo que trasciende. Si digo: «Mi historia tiene un límite», ¿qué estoy diciendo? ¿Estoy de verdad diciendo algo? ¿Lo estoy diciendo acerca de mi propia historia en sí, o me estoy refiriendo a algo más allá de la historia? Pero si es algo más allá de la historia, ¿cómo es posible hablar de ello? Si estoy hablando de algo que se encuentra dentro de la historia, entonces no estoy diciendo de verdad que tenga límites, por cuanto me sigue siendo posible hablar de ello. No importa hasta qué extremo llegue, sigue siendo posible hablar de ello como historia mía. Este es un ejemplo de cómo se plantea el problema de la hermenéutica filosófica.

Otro es la interrelación constante de forma y sustancia. La sustancia es todo lo que decimos. Es un fraseo particular, un vocabulario particular, dentro de un conjunto de presuposiciones y de ciertas formas de imaginar las cosas. Pero *lo que digo* no es exactamente lo mismo que *cómo lo digo*. Es decir que distinguimos entre la sustancia y la forma. Las palabras que empleo no son exactamente lo mismo que lo que quiero decir. Así que tenemos el *símil*, por ejemplo, del grano y la cáscara en que viene envuelto, es decir, la diferencia entre la forma como se dice algo y el significado real de la comunicación.

Si intentamos conservar el grano y dejamos caer la cáscara, entonces ¿qué es lo que vamos a decir sobre la escatología? ¿Vamos a decir, por ejemplo, que este lenguaje escatológico del Nuevo Testamento significa que «Dios es amor, Dios es personal, Dios me ama, Dios está construyendo comunidad, hay un solo Dios, y Dios obra en la historia?» ¿Es ese el grano? ¿Y la cáscara sería todos esos detalles acerca de la nueva Jerusalén y los mil años? Si el grano es las afirmaciones teológicas de la Biblia acerca de que Dios es amor, el monoteísmo, el perdón, la cristología, entonces estamos de acuerdo con las formas inmanentistas de entender la cuestión. En ese caso, entonces en el mundo poscristiano no tenemos nada que decir al mundo, que no haya oído ya. El caso es que estos sentimientos están tan difundidos que la mayoría de nuestra civilización da por supuesto que Dios está de parte nuestra, mientras que en el lenguaje bíblico, se da por supuesto que Dios estará muchas veces en contra nuestro. Que solamente existe un Dios único es algo que tiene asumida nuestra cultura mucho más allá de la membresía de las iglesias cristianas. Así que si nos quedamos con el grano pero no la cáscara, entonces ¿de verdad tenemos algo que anunciar en cuanto a escatología? ¿A ver si va a resultar que solamente estamos revistiendo de lenguaje escatológico, cosas que se dirían mejor con otro lenguaje menos problemático de interpretar?

Por otra parte, podríamos decir que es imposible separar así el grano de la cáscara. Las vitaminas se encuentran en el exterior y resulta que lo que de verdad tiene valor nutritivo es la cáscara; esto es por lo menos lo que entendemos acerca del arroz y las patatas. ¡Conservamos la cáscara porque es en sí la realidad! Es necesario seguir creyendo en un hombre que bajará desde el cielo al que subió. Es necesario seguir creyendo en un final repentino de la progresión temporal. Pero en ese caso estamos proclamando a nuestro mundo eventos que no tienen ningún punto de conexión con la realidad en que las personas viven; y eso no es lo que hacía el Nuevo Testamento cuando dio voz a esas mismas promesas. Entonces damos un sobresalto mayúsculo a las personas modernas, en un punto donde el Nuevo Testamento no sobresaltaba en absoluto a las gentes de la antigüedad. La proclamación del Nuevo Testamento sobresaltaba, sí, pero porque hablaba de resurrección y juicio y monoteísmo; pero no al hablar de que un hombre bajara desde el cielo contra las leyes de la física —algo que a todo el mundo le resultaba creíble—. Tampoco sobresaltaba al hablar acerca de que el cielo se enrollara como un pergamino y que un tercio de las estrellas cayeran a tierra —algo que a todo el mundo le resultaba creíble—. Lo que les resultaba imposible de creer es que Dios pusiese su sello de aprobación en un hombre que fue ejecutado como criminal, para resucitarlo de entre los muertos y prometer que iba a regresar a juzgar al mundo. Así que si nos ceñimos a predicar la cáscara, entonces le estamos declarando al mundo: «Vuestra manera de entender la realidad está equivocada, vuestra cultura está equivocada, no es posible que entendáis el evangelio sin saliros de vuestra cultura. Tendréis que aprender el lenguaje de una cultura del pasado para poder oír lo que nosotros os queremos contar». Y entonces nos encontramos —como se ha descubierto con respecto a la apologética cristiana— con que estamos recurriendo a un uso a la defensiva de lo que Colin Williams solía llamar «los flecos fantasmagóricos de la existencia». Uno acaba apelando a cosas que no es del todo capaz de explicar: fenómenos paranormales que no encajan con la manera científica de entender la vida, la debilidad personal de los que no aguantan más, la carga de culpabilidad del que siente que no ha hecho lo que debía haber hecho. Nos ponemos a buscar los resquicios en los flecos alrededor del mundo que manejamos, para decir que es ahí donde sigue estando Dios. «¿Ves? Tu mundo no es tan coherente como suponías. Dios sigue ahí en los flecos. Dios está en los resquicios inexplicables». Entonces empleamos a la defensiva, para usos apologéticos, esos puntos donde el mundo moderno no se siente seguro o se reconoce incoherente. Buscamos puntos flacos para hurgar ahí, para discutir contra la forma moderna de entender la existencia. ¿Es eso lo que queremos hacer? ¿Queremos atacar a la gente (o atacar su cosmología) cuando se confiesan derrotados? ¿No habrá alguna otra manera de poner en relación los alegatos bíblicos y la modernidad?

No es la finalidad de esta asignatura de prefacio, daros las respuestas. Nos quedaremos con este ejemplo solo un poco más: como demostración de que el problema de que venimos hablando —aunque es un problema real— es también en parte la criatura de nuestro propio desarrollo cultural y de nuestra propia enajenación filosófica. Solemos pensar en términos de opciones sistemáticas, lógicas. O hay que tomárselo todo literalmente, o hay que tomárselo todo atemporalmente; o hay que tomárselo todo en términos de un proceso evolutivo que por fin culmina, o bien hay que reducirlo todo a cómo se entiende mi autenticidad personal. Solemos pensar en términos de sistemas y definiciones. Queremos que las cosas cobren sentido cuando damos un paso atrás de los casos concretos, de las figuras específicas y las propuestas específicas, para hallar principios generales o figuras universalmente válidas. Eso agudiza nuestro problema en lugar de solucionarlo.

Esta observación no nos dice cuál de estas formas de abordar la cuestión es la correcta, pero creo que sí nos habla de algo en que yerran todas. La visión amilenarista, según Wenger (y creo que en esto acierta), es la que ha sostenido la mayoría de los teólogos occidentales. Afirma que el cumplimiento último de los propósitos de Dios para la historia será un fin de la historia, pero un fin que no tiene en sí duración, carece de tiempo, espacio o corporalidad. Sencillamente se detendrá y entonces lo que exista será la eternidad. El cumplimiento incluirá algo así como una nueva Jerusalén que baja desde los cielos, algo así como un hombre que regresa del cielo al que hubo subido, algo así como un juicio, y algo así como un abismo sin fondo. Pero sucederá todo a la vez. Entonces se habrá acabado, y estaremos en un cumplimiento eterno. La idea de que el cumplimiento no tenga tiempo es en sí la más claramente ajena a la Biblia, entre las de estas posiciones. La idea es platónica. Crea el problema de cómo es posible pasar de un sistema temporal a un sistema sin tiempo. La eternidad supone la desaparición del tiempo. Supone deshacerse de las limitaciones propias del tiempo. Una pizarra solamente tiene dos dimensiones. El aula tiene tres dimensiones. Cuando nos salimos de la pizarra a la tercera dimensión, prestamos menos atención al universo limitado donde había menos dimensiones. Ahora el tiempo no importa. La eternidad no es temporal. Es atemporal. La dificultad de esta manera de concebir las cosas es que es platónica. En el pensamiento bíblico, lo eterno no es atemporal. No es menos como el tiempo, es más aún que el tiempo. Es como tiempo al cuadrado o al cubo. El reino no es inmaterial; es como la realidad, pero más real. Si en el centro de la historia tenemos eventos —sin lugar a duda la cruz fue un evento real, desde luego los testimonios sobre la resurrección anuncian que en algún sentido fue un evento real— entonces el cumplimiento y la culminación de los propósitos de Dios también tienen que constituir realidad histórica. El Dios de la Biblia no es atemporal.

En los debates de la antigüedad sobre la Trinidad, una de las formas de formular la cuestión que debatían Tertuliano y Orígenes, era si Dios existió en algún tiempo sin habla. ¿Existió Dios en algún tiempo sin el *Logos*? La respuesta fue: «No, Dios por toda la eternidad existió con el *Logos*». Tenemos que decir esencialmente lo mismo acerca de la temporalidad, si es que vayamos a poder entender la visión bíblica de la historia. No podemos concebir un Dios atemporal que sea compatible con la visión bíblica de Dios. Lo que sí podemos concebir, es un Dios hipertemporal que es más temporal que nosotros, que está por delante y por detrás, antes y después de nosotros, por encima en varias direcciones a la vez, y que tiene más —no menos— que nosotros un carácter de temporalidad y de movimiento y actividad con propósito.

Entonces las posiciones milenaristas resultan más apropiadas en un sentido. Se toman seriamente la cuestión del tiempo. Esperan que el tiempo continuará en cumplimiento de los propósitos de Dios. Pueden hablar con sentido de un concepto de mil años, lo entiendan o no en un sentido estrictamente cronológico. Salvo que cuando uno lee este tipo de descripción sobriamente, es inevitable la impresión de que —especialmente en la forma dispensacionalista extrema— los intérpretes adolecen de una confianza desmesurada en su capacidad de extrapolar desde este punto presente en el tiempo. Los dispensacionalistas avanzan más allá en la misma dirección que hemos estado viendo, para suponer que después será también así.

En I Corintios 15,39-44, mientras Pablo habla sobre la resurrección de la carne y por consiguiente nos invita a esperar en algo análogo a lo que somos y lo que son nuestros cuerpos, también deja claro que se trata de otro tipo de cuerpo. «No toda carne es igual [...] Hay cuerpos celestes y [...] cuerpos terrestres [...] Así también con la resurrección de los muertos. Lo que se siembra es perecedero, lo que se levanta es imperecedero. Se siembra en deshonra, se levanta en gloria [...] Se siembra un cuerpo físico, se levanta un cuerpo espiritual». Si en ambos casos se pueden llamar «cuerpo», el cuerpo físico y el espiritual tienen que tener algo en común. Pero lo que quiere dejar claro Pablo es que no lo tienen todo en común. No se puede trazar una línea directa desde nuestra percepción presente de la historia, para decir que el futuro también será así.

¿Qué otras opciones existen? La idea optimista posmilenarista confía que hay algo dentro de la propia progresión —el liderazgo cristiano, las prácticas sociales cristianas, la evolución cristiana, el poder de Dios— que generará un mundo cada vez mejor por virtud de esa fuerza interior. En algunos sentidos eso parece tener sentido. Estamos todos contentos con el hecho de contar con servicios médicos y posibilidades de viajar que no existían hace cien años, ni qué hablar de los tiempos de Jesús.



Pero a la vez, nuestra propia experiencia y el lenguaje bíblico nos hacen pensar que el mundo no se va a hacer a sí mismo esencialmente mejor de esa manera. Contando solamente con recursos interiores, pero incluso contando con la obra de Dios desde dentro del mundo, a la par que mejora también empeora. Tenemos ahora más médicos que nunca, pero también hay más gente que se muere de hambre que nunca. Muchos observadores sostienen la impresión de que la única cosa que puede rescatar la progresión de la historia será una intervención: algo que no surja de la propia progresión. Se encontrará tan dentro de la progresión, cuando suceda, como la resurrección; pero tendrá que ser tan irregular, tan inesperado, tan poco típico de la progresión como lo fue la resurrección. Y lo que se dice acerca de esta visión evolutiva también habría que decir acerca de las demás visiones inmanentistas. La presuposición de que el universo está cerrado, que sabemos hasta dónde llegan sus extremos y que nada, nunca, penetrará desde más allá de esos extremos, no cuadra con la forma bíblica de entender la creación y la providencia; por lo menos, no como se entienden normalmente.

Señalo ahora algunos elementos en los que no es habitual fijarse en el fragor del debate sobre esta cuestión particular. Si vamos a preguntarnos qué clase de final es el que esperamos, entonces estas son las preguntas que hay que preguntarse:

El Nuevo Testamento dice más que lo que dice el debate tradicional sobre escatología, acerca de la dimensión de un cumplimiento parcial ahora. Cristo *reinará*, pero en algún sentido *ya reina*. Esto no es lo mismo que la visión clásica posmilenarista, porque no afirmamos que la edad de oro haya llegado ya. Pero hay, sí, un gobierno escondido —una forma providencial de regir la historia— donde Cristo como Señor ya está activo y que los cristianos pueden compartir con él, reinar juntamente con él, compartir con él su reino, y compartir también el carácter escondido de su gobierno al padecer cómo padeció él en este su reinado terrenal. Este es solo un ejemplo de un patrón más amplio.

El libro de Paul Erb, *El alfa y el omega*, está organizado en torno a la fórmula de cumplimiento parcial. Todo aquello que Dios quiere en última instancia, todo aquello que Dios ha prometido, ya se está realizando en algún sentido. Ya existe, en algún sentido, una victoria del bien. Se afirma en la Biblia; se puede observar en la historia. La victoria del bien ha de alcanzar su culminación, que será más de lo mismo. Ya hay una realidad de comunión entre las personas. Es incompleta e imperfecta. Tiene que alcanzar su culminación. Erb no responde a la pregunta de fondo, pero en cualquier caso es una afirmación positiva de cuánto es lo que se puede decir sin responder. Resulta apropiado el modelo de esperar más de lo que ya nos ha sido dado en la vida de la iglesia. En un sentido de expectación, casi es menester

expresarse de acuerdo con la idea de una escatología realizada; no que tengamos ya todo lo que ha de venir, pero sí que tenemos algo inicial de lo que ha de venir. Lo que tenemos es del mismo carácter que lo que ha de venir. Así, el ritual cristiano de la comunión en la iglesia temprana se entendía un aperitivo del banquete del Cordero.

Una de las preguntas que trae vuestro bosquejo para la lectura, era: «¿Qué es lo que está esperando Dios? ¿Por qué no ha llegado todavía el final?» En la tradición judía, Dios espera hasta el día que exista una persona perfectamente obediente. Cuando esa persona sea hallada, entonces Dios cumplirá todas sus promesas.

El modelo premilenarista, especialmente en su forma dispensacionalista, afirma que ciertos eventos que están programados, todavía no han sucedido. Todavía no hemos llegado al punto necesario en la secuencia de eventos esperados. No hay nada que tengamos que hacer que suceda. La progresión histórica en sí carece de sentido, aunque Dios ha establecido ciertos puntos señalados a lo largo del camino; Dios se ha reservado para sí el conocimiento de dónde están esos puntos, y cuándo será que lleguemos a ellos. Así que estamos a la espera. Lo que hagamos mientras esperamos no constituye en sí parte del cumplimiento de la promesa.

Agustín tenía una respuesta que era un poco más concreta que esto. Dios hizo los ángeles de tal manera que se quedaran donde estaban. Dios no les dio una voluntad enteramente libre. Así que cuando algunos de los ángeles cayeron en rebeldía, no podían salvarse. No estaban hechos de tal manera que pudieran arrepentirse. Entonces hubo vacantes en el cielo. La historia tiene que continuar hasta que sean suficientes los santos, como para llenar las vacantes en el cielo que dejaron los ángeles. Esa es una respuesta muy clara. Pero si 144.000 es el número de ángeles, es probable que a estas alturas ya se hayan cubierto esas plazas, así que queda alguna duda de que sea esa una respuesta adecuada.

A veces se explica en términos de la paciencia, antropomórficamente. Hay mención de los tiempos de la paciencia de Dios, y el fin de esa paciencia.

La forma posmilenarista de abordar la cuestión dice: «Hasta ahora no hemos llegado. No hay nada que esté esperando Dios. Es culpa nuestra el no haber llegado hasta el fin, porque alcanzar la consumación nos incumbe a nosotros». Así que, qué es lo que estamos esperando, no es en este caso lo que se está preguntando.

Según Cullmann, la razón de que no haya llegado todavía el fin es que Dios quiere desarrollar un propósito específico dentro de la historia. No se trata solamente de pasar por determinados hitos en el camino hasta llegar al final, sino que algo tiene que pasar dentro de la propia progresión de la historia: el tiempo en sí tiene sentido, y el tiempo perdido también lo tiene.

La urgencia es una nota necesaria en la obra de la iglesia porque la misión de la iglesia tiene sentido en relación con el fin del tiempo. Cuando la iglesia haya completado su obra de alcanzar las naciones, entonces llegará el fin. Esto se aproxima bastante al lenguaje del Nuevo Testamento aunque aquí también, por supuesto, lo único que conseguimos es agudizar el problema que hemos estado tratando.

Tenemos una última cuestión, que aparece como una especie de nota a pie de página. Podríamos haberlo tratado en otro lugar de nuestras presentaciones, así como tratamos la cuestión del nacimiento virginal cuando hablábamos de los credos aunque podría haber aparecido en otro lugar. Es la cuestión del infierno. ¿Podemos decir, es necesario decir, que la victoria suprema de Dios será de verdad victoria y de verdad suprema, en el sentido de que ninguna criatura podrá por fin resistir permanentemente a Dios? ¿De tal suerte que el final será para todo el mundo salvación? ¿O bien podemos decir, es necesario decir, que los que dan la espalda a la reconciliación que ofrece Dios, podrán quedarse así y podrán resistir eternamente a Dios? Esto último sería lo que se desprende de la historicidad de la revelación, es decir, del hecho que Dios permite a las personas decisiones reales. Cuando han tomado sus decisiones, están tomadas y son irreversibles. Cuando esa decisión es que no, Dios respeta esa respuesta negativa. ¿Y por qué iba Dios a respetar esa respuesta negativa? Porque es la respuesta negativa de una criatura a la que Dios ha concedido, por su amor, la libertad. Fue una expresión de amor haber creado personas que pudieran volverle la espalda a Dios. Cualquier persona que no hubiese podido volverle la espalda, habría sido menos persona; y habría sido menos que un acto de amor el crearla así. Así las cosas, la idea que deberíamos hacernos del infierno no es un tormento como castigo por leyes desobedecidas, sino el dejar a las personas en ese aislamiento de Dios y de la humanidad, que ellos mismos han escogido. Esto lo dice muy bien el libro *El gran divorcio*, por C. S. Lewis, al describir el infierno como ese lugar donde se encuentran las personas que no quieren estar en comunión con Dios. No nos corresponde en el presente contexto detallar cómo relacionar esta idea con los paganos con buenas intenciones pero que nunca han oído contar de Jesús, o con mentes subnormales o con párvulos, que no tienen ninguna base para poder responder a la proclamación. Habría que debatir su discriminación. Ahora estamos hablando de hasta qué punto puede tener consecuencias permanentes la elección de los que deciden en el transcurrir de la historia, que su elección será la negativa.

Pero tenemos que ser justos con el *universalismo*, el concepto de que el triunfo de Dios se sobrepondrá al final contra todas las resistencias de la humanidad. Hoy suena muchas veces como algo contrario a las misiones o quizá como una postura humanista; pero tiene su origen histórico en el

movimiento evangélico. La denominación Universalista, que se ha fusionado recientemente con los Unitarios, fue una denominación pietista y evangelizadora. Es un pietismo que tiene en cuenta seriamente la lógica de la omnipotencia de Dios, alineada con su intención movida por el amor, para afirmar que Dios no podrá ser derrotado al final. Algunas porciones del Nuevo Testamento parecen apoyar esta idea. Existe un testimonio válido a favor de esta visión del triunfo de la gracia que tenía el pietismo o protestantismo evangélico radical. La gracia de Dios saldrá victoriosa al fin.

Los cristianos no deberían basar su doctrina del infierno en ninguna otra cosa que no sea el hecho de la rebeldía de la humanidad. No deberían basarla en una doctrina de predestinación doble, donde se dice que Dios quiere perjudicar a determinadas personas, escogidas por Dios desde toda la eternidad para destinarlas a esa condenación que se habían de ganar. La única razón del infierno es que hay personas que persisten en una rebelión para la que no existe ningún motivo justo. No nos incumbe a nosotros argumentarlo, emplearlo como herramienta en la evangelización, ni demostrar a nadie su existencia. Es sencillamente una realidad la importancia de la condición humana, donde las decisiones que tomemos serán decisiones finales, decisiones permanentes, y que Dios las respetará. Dios ama a sus criaturas hasta ese extremo. Esto no tenía un encaje natural en este bosquejo. Se podría haber dicho en el contexto de cualquiera en particular de las escatologías. Pero probablemente encaje aquí también como trasfondo de lo que significa decir que Dios será victorioso al final. Parte del triunfo de Dios incluye la promesa de no avasallar o lesionar la integridad de las personas que hayan escogido resistirse.

# 12

## CRISTO COMO SACERDOTE. LA RECONCILIACIÓN<sup>1</sup>

### GUÍA DE PREPARACIÓN

1. ¿Escribe el autor o autora sobre...
  - a. ... el sacerdocio como función en la vida de Israel?
  - b. ... el sacrificio y su significado en el Pacto Antiguo?
  - c. ... la relación entre el sacerdote en Israel y el profeta; la relación entre el sacerdote y el rey?
2. ¿Cómo identifica su propia forma de entender la reconciliación? ¿Se refiere también a otras formas de entenderla?
  - a. En caso afirmativo, ¿se explican reconociendo los elementos de validez que pueden tener, o se afirma que solamente hay una manera correcta de entenderlo?
  - b. Si solamente hay una forma correcta de entenderlo, ¿parece dar a entender que se asume esa manera correcta porque ha superado la prueba del transcurrir de la historia, por sus antecedentes? ¿Se sitúa en relación con otras escuelas de pensamiento? ¿O se identifica esa forma de entenderlo directamente con la forma de entenderlo la Biblia?
3. ¿Dónde en el esquema de los temas tratados, cae la cuestión de la reconciliación?
  - a. ¿Es parte de la cristología, o de la experiencia cristiana?
  - b. ¿Se entiende relacionada con la resurrección, con la aceptación de sus efectos por parte del cristiano, o con la doctrina de la persona de Cristo?
4. Si se rechazan determinadas formas de entender la reconciliación, ¿se debe a que...
  - a. ... no son bíblicas?

---

<sup>1</sup> *Nota del traductor:* Traducción del término inglés *atonement*. *Expiación* es el término técnico más habitual en español para referirnos a esta doctrina.

- b. ... no respetan ciertos elementos dogmáticos fundamentales, como por ejemplo la justicia de Dios?
- c. ... la gente hoy día no sería capaz de aceptarlas?
- d. ... no acaban de explicar por qué es que Cristo tuvo que morir?
- 5. Tomad nota de diferencias interesantes entre los diferentes textos colaterales.
- 6. ¿Los creyentes son sacerdotes? ¿En qué sentido? ¿Tiene alguna importancia para la ética el sacerdocio de Cristo?
- 7. ¿Hay algún tipo de referencia cruzada con respecto a cómo la psicología moderna trata la cuestión de los sentimientos de culpa?

### LECTURAS SUPLEMENTARIAS POSIBLES

Clark, Theodore R. *Saved by His Life: A Study of the New Testament Doctrine of Reconciliation and Salvation*. 1959.

Denney, James. *The Death of Christ*. 1951

Forsyth, Peter Taylor. *The Person and Place of Jesus Christ: The Congregational Union Lecture for 1909*. 1910.

Hengel, Martin. *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*. 1981.

Hendry, George Stuart, *The Gospel of Incarnation*. 1958.

Knox, John. *The Death of Christ: The Cross in New Testament History and Faith*. 1958.

Morris, Leon. *The Cross in the New Testament*. 1965.

Moule, C. F. D. *The Sacrifice of Christ*. 1957.

Paul, Robert S. *The Atonement and the Sacraments: The Relation of the Atonement to the Sacraments of Baptism and the Lord's Supper*. 1960.

Taylor, Vincent. *The Atonement in the New Testament Teaching*. 1958.

Wolf, William J. *No Cross No Crown: A Study of the Atonement*. 1957.

En esta forma secuencial que estamos abordando la triple función de Cristo, procedemos ahora a la función sacerdotal. Así como la función de realeza se centró en la escatología, en este tratamiento de la función sacerdotal nos centraremos en gran medida en la doctrina de la reconciliación. Sin embargo no toda la obra del sacerdote tiene que ver con la reconciliación.

La función de un sacerdote en la sociedad israelita no era trabajar por el perdón o la reconciliación. Era también el líder o portavoz de la congregación en sus alabanzas e intercesión. No toda la reconciliación que consigue el sacerdote viene por algún proceso sacrificial en particular. Antes de que podamos aceptar centrar nuestro concepto del sacerdocio de Cristo en la doctrina de la reconciliación, recordemos que (como sucedía en el caso de Cristo el Rey, y sucederá también en el caso de Cristo el Profeta) la función

de un personaje sacerdotal es más amplia que esa única cuestión que se puede debatir.

En el libro de Hebreos la doctrina de Cristo se centra en el concepto del sacerdocio perfecto. Hebreos 5,8-9 habla de cómo Jesús comparte las características de todo sumo sacerdote. Una de esas características es haber sido escogido de entre sus hermanos. Cristo compartió la característica de no haberse elegido a sí mismo sino haber sido llamado por Dios, igual que lo había sido Aarón. «Aunque era un Hijo aprendió obediencia por lo que sufrió. Habiendo sido perfeccionado [es decir, habiendo llegado a la culminación de aquello a lo que fue llamado], vino a ser la fuente de salvación eterna para todos los que le obedecen». También en los capítulos 2 y 8, Hebreos habla del sacerdocio como una generalización que engloba toda la cristología. Viene a constituir una cristología tan sistemática y bíblica como una que se centre en el *logos* y la revelación, o en cualquier otro concepto organizador de los que fueron corrientes más adelante en la vida de la iglesia.

Ser un sacerdote es ser un ser humano con un papel de representación. Este es el tema de Hebreos 5. Venir a representar la humanidad significa para Dios abandonar algunos de sus privilegios divinos. Esta es la analogía, en Hebreos, al concepto de *kénosis* en Filipenses 2. El sacrificio de Cristo en Hebreos 9 —y en esto difiere de otros sacerdotes— es él mismo. El elemento en Cristo que se corresponde con el ritual de purificación del sacerdote, es su propia falta de pecado.

La teología ortodoxa reformada y luterana de los siglos XVII y XVIII diferenció entre la obediencia activa y la obediencia pasiva. La obediencia activa de Cristo se observa en que hizo lo que Dios le mandó. Fue un hombre bueno. Su obediencia pasiva se ve en que aceptó el sufrimiento que fue su fin predestinado. Pero en ninguno de los casos se prestó mucha atención a la cuestión de si hubiera sido posible para él pecar, ni qué es lo que significa su falta de pecado. Hoy día se está debatiendo el concepto de su falta de pecado. Puede que ya os lo hayáis encontrado en vuestras lecturas de cristología. Quien lo expresa con mayor claridad es Nels Ferré. Ferré dice que nadie es del todo humano a no ser que haya sufrido tentación. Y nadie es del todo tentado a no ser que esa tentación se apodere de él o ella. Así que Ferré habla acerca de la «ausencia de falta de pecado» en Jesús. No dice «falta de pecado» ni tampoco «culpa», sino «ausencia de falta de pecado», como su forma particular de expresar lo honda y auténticamente identificado que estaba Cristo con la humanidad. Reinhold Niebuhr, de otra manera, y Dietrich Bonhoeffer, de otra más, hablaron de que Cristo se hiciera pecaminoso por el hecho de involucrarse en la progresión de la historia y ser parte de la sociedad.

Antes de proceder al tema de la reconciliación en su sentido más estrecho, deberíamos verificar cómo, igual que sucede con las otras funciones, la función de sacerdocio también tiene un sentido para los creyentes en solidaridad con Cristo.

La Reforma fue especialmente vociferante en su polémica anticatólica en este punto. «El sacerdocio de todos los creyentes» fue una polémica contra la idea de una función mediadora en el clero católico, contra la idea de que necesitamos un sacerdote entre Dios y nosotros. Vimos que cada una de las tres funciones de Cristo tiene este enfoque polémico. Ahora bien, el sacerdocio de todos los creyentes puede fomentar individualismo. El sumo sacerdote tiene acceso a Dios. Para cumplir con sus obligaciones sacrificiales y sacramentales, todo sacerdote está autorizado a acceder a Dios. Si somos todos sacerdotes, entonces tenemos todos acceso a Dios y ya no nos necesitamos unos a otros. Esta noción se desarrolló en el pensamiento protestante reciente, aunque desde luego que no venía implícito en las expresiones bíblicas que se toman como punto de partida. El sacerdocio, en el pensamiento bíblico, es colectivo. Moisés habló acerca de un «reino de sacerdotes», y Apocalipsis 5 repite esa frase. Es decir que Israel y la iglesia han de tener —como pueblo entero— una función sacerdotal, en lugar de ser un grupo de individuos que tiene cada uno por separado su condición de sacerdote. La función de un sacerdote no es acceder a Dios. Esa es una presuposición para la función, un aspecto de su obra. La función de un sacerdote es intermediar a favor de otros. Así que los sacerdotes han de ejercer como puentes entre los demás y Dios, no como personas de rango privilegiado que se las pueden arreglar solos. Especialmente en el debate ecuménico hoy día sobre la teología de la misión, este concepto de un pueblo sacerdotal tiene que resultar muy fructífero. Es un privilegio ser elegido como sacerdote. El propósito del pueblo sacerdotal, según el lenguaje de I Pedro 2, es «proclamar las virtudes de aquel que os llamó», ser un participante activo en la reconciliación entre otros y Dios.

Podemos ahora considerar la doctrina de la reconciliación concebida en un sentido más estrecho. Es uno de nuestros temas clásicos de debate, en torno a los que siempre ha habido mucho interés y mucha conversación. Es desde luego digna de considerar con detenimiento.

Debemos empezar con un pequeño paréntesis en cuanto al vocabulario. La raíz de nuestra palabra en inglés, *atonement*, parece seguir visible todavía en su derivación de la combinación de las palabras «at-one-ment», que significaría literalmente (a) «restaurar la persona a la unicidad». Entonces el equivalente lingüístico sería «reunión» o «reunificación»; y el equivalente semántico sería «reconciliación».



Pero a la postre el sentido del término varió. De alguna manera su significado pasó (b) a incluir todo el campo amplio de sentidos relacionados con la obra salvadora de Cristo en respuesta al pecado, como quiera que se entienda, para incluir las ideas de reparación, vindicación, propiciación, satisfacción, etc. En lugar de ser una respuesta entre otras al problema del pecado, vino a ser la etiqueta para un campo donde se debaten muchas respuestas a ese problema.

El desarrollo del significado del término no se detuvo ahí. De alguna manera entró al habla popular para designar, más estrechamente, la opinión dominante entre las que se debatían, a saber, (c) reparación, arreglar las cosas, o «satisfacción». Cuando *atone* (en inglés) se emplea para designar lo que una persona puede hacer para corregir una ofensa que ha cometido, tiene este sentido.

Cuando *atonement* —reconciliación— se emplea para designar todo un subcampo de la teología sistemática, sigue entendiéndose con el sentido (b) que hemos explicado, y ese es el uso que se hace de esta palabra en el texto presente. Recurrir a la etimología original del término inglés (a) no nos brindará ninguna ayuda: disfraza una tesis válida a la manera de juego semántico o de definiciones. La tesis es válida pero defenderla reconstruyendo la etimología del término solo distrae. Es razonable argumentar que la equivalencia moderna popular entre *atonement* y reparación (c) es tan firme que deberíamos abandonar el uso técnico (b) del término. Ese tipo de argumento pondría en cuestión casi todos los términos que se puedan emplear con sentidos técnicos. Acabarían socavando también cualquier otra palabra «mejor» que se pudiera proponer para sustituirla. El término «mejor» en inglés, *reconciliation*, se encuentra cuestionado también en algunos círculos, porque en la opinión de algunos teólogos de la liberación, ha sido empleado para encubrir la aversión a la confrontación y el cambio social. Así que para los propósitos del presente texto, seguiremos utilizando *atonement* para referirnos a esta cuestión<sup>2</sup>.

Mientras estamos considerando la semántica, podríamos señalar que la mayoría de los otros términos también han pasado por algún tipo de evolución. «Reparar» o hacer reparación, significa hacer que las cosas vuelvan a ser iguales. La raíz es la misma que tenemos en el término «par», como equivalente a «igual». Sin embargo en la mecánica, reparar significa arreglar algo para que vuelva a funcionar como antes. En la política significa algún tipo de compensación o paga o acto que deshaga los efectos de un mal cometido. ¿Cuál de esos sentidos, entonces, es el que tenemos en mente cuando hablamos de «reparación» en el debate sobre la obra de Cristo? ¿Cuál

---

<sup>2</sup> *Nota del traductor:* Como es evidente, en la traducción de este capítulo he optado por «reconciliación».

es el que tenemos en mente cuando hablamos del ministerio de la iglesia entre los que han cometido crímenes?

El texto de J. C. Wenger enumera seis formas diferentes de interpretar la obra de Cristo. Wenger coteja de manera sistemática el material bíblico textual. No hace falta repetir su estudio sino que podemos pasar a clasificar lo que hallamos en ese formulario de Wenger, a saber, seis formas diferentes de describir lo que hizo Jesús<sup>3</sup>.

- La primera es *la victoria sobre los poderes del mal*, afirmada con especial claridad en Colosenses 2,13b-15: «Os dio vida juntamente con él, habiendo perdonado todas nuestras faltas [...] Desarmó los principados y las potestades, e hizo de ellos un espectáculo público, habiendo triunfado sobre ellos por medio de él [de Cristo]» (o «por medio de ella [la cruz]», según cómo se entienda el texto). Cristo se impuso sobre los poderes. Volveremos a esto más adelante, para preguntar qué quiere decir eso.
- El segundo concepto que enumera Wenger es *la victoria sobre la carne*, o sobre la muerte, una victoria que nosotros compartimos con él. Esto ensancha el significado de la resurrección. Morimos con Cristo, resucitamos con Cristo, y vivimos una vida nueva. Vencemos sobre nosotros mismos. Esto es lo que hace la cruz.
- En tercer lugar tenemos el concepto de *padecimiento sustitutorio*. Aquí el concepto de fondo es que la humanidad se encuentra en una condición objetiva de culpabilidad. La humanidad debe sufrir por ello. Cristo toma sobre sí ese sufrimiento, por poderes, como nuestro representante o sustituto.
- En cuarto lugar Wenger tiene *la reconciliación en el nombre del Padre*. «Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo». La reconciliación —cuando se examinan las raíces del término— significa volver a integrarse al concilio, en una relación de comunicación y compartir. «Reconciliar» significa restablecer una relación que antes existía, pero se ha roto porque una de las partes se distanció. La idea no es que la humanidad se haya distanciado de Dios y Jesús se pone de parte nuestra, enfrentándose a Dios. Dios está ahí en Cristo, para reconciliarnos con Dios. No es el Hijo frente al Padre, sino la humanidad distanciada de Dios. La obra de Cristo es la iniciativa del propio Dios para restablecer una relación.

---

<sup>3</sup> J. C. Wenger, *Introduction to Theology: An Interpretation of the Doctrinal Content of Scripture, Written to Strengthen a Childlike Faith in Christ* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1954).

- El quinto concepto enumerado por Wenger es *una revelación de amor*. La cruz revela el amor de Dios. Dios es amor. Dios procura que la gente lo sepa. ¿Cómo hacer esto? Se hace por medio de Jesús. Además del texto que menciona Wenger, una de las declaraciones habituales es la de I Juan 3,16: «En esto conocemos el amor, en que él entregó su vida por nosotros».
- El sexto de los conceptos de Wenger es que la muerte de Cristo *revela la justicia de Dios*. Este es un concepto que se puede desglosar en dos sub-conceptos. ¿Qué significa que Dios sea justo? ¿O qué significa que la justicia de Dios se revela o se da a conocer? Puede significar «justicia punitiva». Esto es lo que a veces conocemos como «justicia» en el lenguaje moderno. Significa que el castigo ha de ajustarse al crimen, que cada crimen tiene que llevar a un castigo proporcional, y que cada cual debe recibir lo que se tiene merecido. La justicia de Dios es así; necesita reivindicarse al dejar claro que todo crimen será castigado.

El otro concepto cuadra mejor con la palabra hebrea para decir «justicia»—*tsedekah* o *tsédeq*— que no es retributivo o punitivo, sino que se expresaría mejor como «hacer que las cosas vuelvan a estar bien». La justicia es lo que restablece una condición justa, lo que arregla lo estropeado. Se puede conocer como justificación, el dejar las cosas en su justo lugar, como deben estar. La cruz entonces no es la reivindicación de la justicia de Dios por medio de castigos, sino la revelación del carácter de Dios como quien hace que las cosas vuelvan a estar bien.

Si queremos rebuscar en los textos del Nuevo Testamento de una forma más completa, podemos hallar otras concepciones de la reconciliación. Estas seis (o siete) se encuentran entre los conceptos que han sido desarrollados más detalladamente en el pensamiento cristiano posterior, pero hay por lo menos otras tres concepciones que se encuentran claramente presentes en algún tipo de relación con la muerte de Cristo.

- Tenemos (en octavo lugar) el empleo literal de la palabra «rescate» en las propias palabras de Jesús al instituir la Cena del Señor: «para dar su vida en rescate por muchos». Un rescate es lo que se sacrifica o entrega para que algo o alguien pueda liberarse o recobrar la libertad.
- En noveno lugar tenemos la omisión más importante de la lista de Wenger y un reto importante para nuestra propia forma de entender: la descripción de la muerte de Jesús como un *sacrificio* en continuidad, de alguna manera, con los sacrificios de sangre de animales en la legislación de Moisés. Estas celebraciones combinaban en diferente proporción los siguientes elementos:
  - a. La sangre de la víctima rociada sobre objetos y personas, para santificar y purificarlas.

- b. Las partes más escogidas del cuerpo de la víctima hechas arder en el fuego, ofrecidas a Dios en el cielo como olor agradable.
- c. Otras partes del cuerpo de la víctima consumidas en un banquete de celebración, que constituía una comunión entre los participantes del culto.
- d. Una forma de mantenimiento económico del sacerdocio.

Hebreos presupone sin explicar por qué, que esta ceremonia conseguía efectivamente el perdón; y demuestra cómo es que Jesús, actuando simultáneamente como sacerdote y como animal sacrificado, culmina y acaba el sistema sacrificial. Sí, pero ¿cómo?

- El décimo es el concepto de *adopción*. Somos hechos hijos. Esto se dice con mayor claridad en Gálatas 4. Esa descripción viene menos claramente vinculada al significado de la muerte de Cristo, aunque brinda una descripción muy clara de qué es lo que hace Dios por nosotros mediante la salvación.
- Once, el término *redención* es diferente de los otros en su sentido literal, aunque muchas veces en el lenguaje moderno no parece ser muy diferente. Redimir es comprar de vuelta. Es un poco diferente del rescate, en el sentido de que cuando alguien compra algo de vuelta, se trata de algo que antes estaba en su posesión. Después lo hipotecó o lo empeñó: perdió la posesión efectiva. Ahora lo vuelve a comprar: paga lo que cuesta y vuelve a estar en su posesión. Este es literalmente el lenguaje que tenemos en Romanos 6,17-18: «Antes erais esclavos del pecado. Ahora habéis sido adquiridos por Dios y ya no sois esclavos de la injusticia». La afirmación «habéis sido comprados por un precio» figura dos veces en I Corintios.

Tenemos once conceptos clave, todos los cuales se emplean en el Nuevo Testamento para decir algo acerca de lo que hizo Jesús y cómo hemos de ser salvos en él, pero ahora habrá que proceder más allá de acumular frases, para elaborar una doctrina de la reconciliación. Esta es una cuestión donde probablemente exista la mayor diversidad de formulación entre todos los temas debatidos por los protestantes. Nunca hubo una definición de la cuestión en un credo, ni tampoco se alinean con claridad las denominaciones en particular, ni tampoco las afirmaciones doctrinales tradicionales, las organizaciones, ni los documentos confesionales que tratan sobre la doctrina de la reconciliación. Lo más próximo a eso sería el fundamentalismo moderno, que, sin embargo, no escribe sus credos en una forma fija.

¿Qué viene a ser lo que trata la doctrina de la reconciliación? ¿Qué es lo que la doctrina de la reconciliación trata de decir? ¿A qué preguntas pretende responder? Trata sobre la muerte de Cristo por nosotros, pero ¿con qué

finalidad? No es suficiente decir que la muerte de Cristo es costosa o trágica o conmovedora. La doctrina de la reconciliación tiene que explicar por qué la muerte de Cristo fue necesaria. ¿Por qué tuvo que suceder así? ¿Por qué es apropiado que fuera así? Si no fue apropiada, si no fue necesaria, si no tenía por qué suceder así, entonces carece de sentido. Así que, ¿cómo tiene sentido que Dios escogiera obrar para la salvación de la humanidad precisamente así? Tal vez, para desglosar la cuestión en dos subpreguntas, podríamos preguntar: «¿Qué significa estar perdidos; y cómo es que la muerte de Dios trata esa perdición? ¿Por qué tuvo que ser de esta manera? ¿Podría haber sido de otra manera?

Jesús se limitó a decir, cuando predijo su pasión, que conforme a la Escritura era necesario. Pero ¿por qué fue necesario? ¿Cuál era la lógica de que tuviera que ser así? Es la pregunta que nos hacemos cuando desarrollamos una doctrina que va más allá de solamente repetir el lenguaje bíblico, que establece conexiones, que pregunta por los motivos. La primera cosa que tiene que conseguir una doctrina de la reconciliación es responder a la pregunta: «¿Por qué tuvo que morir Jesús?» La segunda cosa que tiene que conseguir es ser justo con todo el lenguaje bíblico. Tenemos unas once frases o conceptos. Podríamos decir: «Me gusta la sexta», o «Me gusta la número tres», y olvidarnos de todas las demás. Eso no sería teológicamente legítimo. Para ser justos con el material bíblico no nos basta con elegir basándonos en gustos, sensaciones o historia. Tenemos que encontrar una forma de entretrejerlas todas. Tenemos que encontrar una expresión del sentido de la muerte de Cristo que cuadre con todas. O por lo menos tenemos que encontrar una que no se contradiga directamente con ninguno de esos tipos de lenguaje.

Hay otro motivo por el que no sería suficiente escoger entre las diez u once imágenes que hemos enumerado. Por cuanto la teología continúa más allá de los tiempos del Nuevo Testamento, no hay por qué limitarnos exclusivamente a las imágenes que aportan los textos originales. Ni tampoco responden todas esas diez imágenes a la pregunta que debe responder una doctrina de la reconciliación. Algunas no hacen evidente por qué es que la muerte de Jesús consiguió lo que consiguió. Algunas no demuestran por qué la muerte de Jesús fue indispensable para ese fin. Ni tampoco agota esta lista los temas principales que han llegado a ser los más importantes para establecer referencias cruzadas entre el pensamiento cristiano y otros sistemas de valor.

- a. La propiciación: ofrecer algo a una deidad ofendida para hacer que nos sea propicia otra vez, que nos trate favorablemente.
- b. La expiación: despachar una deuda contraída con el orden moral, lo cual exige algún tipo de sufrimiento, dolor o pago.

- c. Reparación: un restablecimiento del equilibrio, para resarcir perjuicios ocasionados.
- d. Pena: infligir una condena establecida de sufrimiento.

Estos conceptos, vistos en bruto, se solapan bastante; cuando se analizan con cuidado, son visiblemente diferentes. Cada uno participa en el esfuerzo por comprender la cruz. Ninguno parece ser directamente bíblico.

Podríamos sugerir que una característica deseable adicional para una doctrina de la reconciliación, sería que debe exhibir una vinculación necesaria y crítica —sin la cual adolecería de una carencia importante— con las otras cuestiones importantes para el pensamiento cristiano. Vimos que el concepto de la encarnación —la presencia real de Dios en Jesús— importaba mucho a los teólogos bíblicos y a la iglesia temprana. Así que, para que una doctrina de la reconciliación se pueda considerar sólida y significativa, para ser el eslabón que necesitábamos, debería correlacionarse de alguna manera con la encarnación, en su sentido doble de una humanidad auténtica y una presencia divina.

En la corriente de la historia de la iglesia representada por la iglesia de creyentes<sup>4</sup>, hallamos que es importante tener siempre en cuenta el llamamiento de Dios al discipulado y a una salvación integral, que no consiste en solamente algo que se hace por nosotros «ahí fuera», sino que opera en nosotros y a través de nosotros. Ayudaría el que la doctrina de la reconciliación incluyese eso. Cualquier teoría o conjunto de respuestas lógicas a las preguntas que pudiéramos preguntar aquí, debería resultar cuestionable si no necesita ni se basa en el resto del Nuevo Testamento. Así que no estamos pidiendo una forma sencilla de resolver la cuestión; estamos pidiendo la respuesta que mejor encaja dentro del marco de referencia del resto del pensamiento bíblico e histórico.

Antes de sugerir una «respuesta correcta», como sucedió con la doctrina de las últimas cosas, empezaremos otra vez con un abanico de las respuestas tradicionales más importantes sobre esta cuestión. No intentaremos hacerlo de una manera completa. Solo podremos referirnos a las líneas de pensamiento más representativas o típicas.

- La más antigua, si nos referimos ahora no a una frase del texto bíblico sino también a una teoría elaborada, es la que Gustav Aulén, el teólogo escandinavo, llama la «visión dramática» en una obra que tiene un título

---

<sup>4</sup> *Nota del traductor.* «La iglesia de creyentes». Los autores de iglesias que no bautizan bebés o niños pequeños, se refieren así a su propia tradición: todos sus miembros han expresado su fe al solicitar personalmente el bautismo.

que es en sí dramático: *Christus Victor*<sup>5</sup>. Aquí el lenguaje es de conflicto y victoria, de la batalla y el duelo. La cruz fue una contienda entre Jesús y sus enemigos, o entre Dios y los enemigos de Dios en la persona de Jesús. Detrás de los romanos y los judíos había poderes y principados espirituales. Hay un respeto creciente hoy día de este elemento de contienda dramática en la descripción del significado de la cruz. La victoria en esta contienda no es solamente que Cristo muriera. Necesitamos la resurrección para transformar esto en una visión completa, y por supuesto que eso es coherente con la predicación del Nuevo Testamento. Sin embargo no está del todo claro por qué tuvo esto que desembocar en una muerte. ¿Por qué no podía la victoria de Dios haber consistido en no morir? Así que aunque es desde luego el caso que gran parte del lenguaje de los padres de la iglesia y del Nuevo Testamento se expresa con este talante de conflicto y victoria, no es seguro que nos deje una doctrina de la reconciliación que explica por qué tuvo que haber una cruz.

- El siguiente sistema en tomar forma detallada fue el que partía del propio lenguaje de Jesús y desarrolló el concepto del rescate. El rescate, cuando se piensa en ello, invita a preguntar: «¿Quién es el prisionero, y por qué, en qué condiciones, y de qué manera, obtuvo la muerte de Cristo su liberación?» Satanás pensó —y era lógico que pensara— que el Hijo de Dios sería un buen intercambio por las personas que tenía Satanás en su poder. La humanidad estaba en el poder de Satanás porque los había engañado. Los había provocado a pecar. Cuando pecaron, se descubrieron esclavos de él. Los había raptado, por decirlo de alguna manera. Entonces Jesús entrega su vida como rescate a cambio de las vidas de todos aquellos que el diablo se había llevado cautivos. El diablo se imagina que es un intercambio que le favorece, por cuanto este es el Hijo de Dios y estos otros no son más que humanos. Pero entonces, cuando cae en las manos de Satanás, resulta que es imposible retenerlo. La muerte no puede retenerlo, como dijo Pedro en Hechos 2. Resucita, se libera él también de las manos de Satanás. Ahora es Satanás el engañado.

Este sistema no tardó en sufrir desgaste porque los pensadores decidieron que no merecía su respeto. Esto es en parte porque parecía admitir que el diablo goza de algunos derechos. Dios tiene que pagarle al diablo el precio acordado. Y después está también la cuestión del fraude: el diablo fue engañado, pensaba que estaba recibiendo algo a cambio de las personas que estaba dejando en libertad, pero no fue así. Dios engañó a Satanás. Entonces, aunque este fue el primer sistema que se desarrolló

---

<sup>5</sup> Gustav Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* (New York: Macmillan, 1960).

con algún tipo de claridad lógica en el siglo II, a la larga perdió prestigio porque no pareció respetable.

- El siguiente concepto de la reconciliación no figura en el formulario de Wenger, pero acabó siendo muy importante, especialmente en la iglesia oriental. La humanidad se salva, pero no en realidad por la muerte de Cristo sino por su nacimiento. La naturaleza humana recibe inmortalidad. Jesús no es solamente la obediencia o revelación de Dios que opera en un hombre. Lo que sucede con la encarnación de la Palabra en Jesús es, al contrario, que la naturaleza humana se encuentra sobrepasada por la naturaleza divina. No solamente con este hombre único Jesús, sino que la propia humanidad es incorporada al ser Divino. A la naturaleza humana le es concedida la inmortalidad cuando Dios penetra la naturaleza humana. Esta forma de enfocar la cuestión tiene algo de crédito hoy día en algunos círculos anglicanos, pero es también muy claramente la teología de la Iglesia Ortodoxa oriental. Dios penetra la humanidad y comparte la suerte de la humanidad incluso hasta el punto de la muerte. Por cuanto Dios comparte en la situación humana, es posible una vida nueva. La teología de la encarnación tiene además conexiones evidentes con la ética social. Apoya el interés en plantarse en el mundo donde está la gente, tomarse el mundo con seriedad; y por supuesto, «encarnación» es lenguaje bíblico.

Sin embargo en el Nuevo Testamento, la encarnación no se interpreta en relación con la muerte de Cristo. La muerte de Cristo no es solamente que comparta la suerte humana y muera su propia muerte, que comparta nuestra mortalidad. La muerte de Cristo es diferente a como morimos nosotros todos porque no fue merecida, porque él fue inocente. La muerte de Cristo también fue diferente en su significación social y en la centralidad de su obra. Cristo dijo que su muerte es una parte de aquello por lo que vino. Además, el significado social de su muerte como un criminal, como alguien condenado por el gobierno romano, no es en ningún sentido típico de todas las muertes humanas. Así que la cruz no se acaba de explicar mediante esta explicación encarnacional de la reconciliación. Los que mantienen esta opinión bien pueden vincularla con la cruz, pero la verdadera salvación de la humanidad llega, para ellos, en otro punto diferente. Cirilo de Alejandría es un buen ejemplo de ello: «Habiendo nacido de una mujer conforme a la carne, tomó sobre sí el cuerpo que recibió de ella, para poder arraigar entre nosotros por virtud de una unión indisoluble, y así hacernos más fuertes que la muerte y la corrupción» Atanasio dijo, también: «La palabra se hizo hombre a fin de que podamos ser hechos divinos». Este cambio de rango por virtud de la encarnación viene a significar, en realidad, que la muerte de Cristo, aunque inevitable, no importaba en el sentido de que estaríamos perdidos



sin ella. Tuvo que suceder por cuanto todos morimos y porque él debía morir así; pero donde está de verdad nuestra salvación es en Belén.

- La siguiente forma de entender la reconciliación, con el transcurrir de los siglos, fue la que ha acabado por conocerse como de «influencia moral». Su representante medieval fue Abelardo. A veces se conoce como la explicación «subjética». Está muy difundida en la modernidad, aunque tuvo su comienzo en la Edad Media. La humanidad perdió el rumbo. Dios no está enfadado con nosotros, pero nosotros somos egoístas. Dios es amor. El propósito de Dios es perdonarnos y ese perdón está ahí, dispuesto y aguardando. Siempre lo ha estado. Dios es esa clase de Dios por toda la eternidad, así que no hace falta propiciar, apaciguar o satisfacer a Dios. La humanidad necesita estar dispuesta a ser perdonada, pero no estamos dispuestos. Estamos demasiado centrados en nosotros mismos. Nuestros corazones están retorcidos sobre sí mismos. Hemos dado la espalda a Dios, somos rebeldes y malhumorados, estamos encerrados en sí, somos retorcidos. Necesitamos que suceda algo que nos disponga a aceptar recibir el perdón. La muerte de Cristo es el ejemplo, o la dramatización; es lo que hace que el amor de Dios nos resulte creíble en nuestra experiencia. Dios nos venía amando de la misma manera antes de la cruz. Dios venía amando a la humanidad desde la creación. Pero la cruz lo demuestra, lo hace visible, nos hace detenernos para reflexionar, para prestar atención a lo que siempre ha sido cierto. El drama de este autosacrificio de parte de Jesús nos hace dispuestos a aceptar el perdón que Dios siempre ha querido brindarnos.

Esta es una de las teorías serias a las que habrá que regresar, pero primero tenemos que confrontarla con la pregunta con que empezamos: ¿Por qué fue necesaria la muerte de Cristo? ¿No había ninguna otra manera de demostrar el amor? ¿Por qué es que la muerte demuestra amor? Si la muerte fue necesaria para nuestro bien, entonces la disposición de Jesús a aceptar esta muerte es una señal de hasta dónde estuvo dispuesto a llegar por nuestro bien. Pero si la muerte no consiguió hacer nada para nuestro bien, entonces su disposición a aceptar la muerte no tiene especial significación.

Si yo me encuentro sentado en el muelle sobre un río y veo que mi vecino salta del muelle para nadar al rescate de una niña que se está ahogando, entonces ese es un acto de amor, porque la niña necesita ser rescatada. La niña estaba de verdad en el agua y se habría ahogado de verdad si no hubiera acudido alguien a socorrerla. De manera que cuando mi vecino corre el riesgo de ahogarse él para poder socorrer a la niña, es un riesgo asumido por la contribución real que espera hacer. Si muere en el esfuerzo por salvar la vida de una niña, entiendo que dio su vida por amor a esa niña. Pero si la niña no se está ahogando, si resulta que

sabe nadar o tiene puesto un chaleco salvavidas o hay un barco al lado de ella, pero de todas maneras mi vecino se juega la vida para saltar del muelle, esa no es una señal de amor porque era innecesario. No tenía ninguna función, no había ninguna necesidad. Entonces a no ser que sepamos por qué es que Jesús tuvo que morir y cómo su muerte nos beneficia, el hecho de que estuviera dispuesto a ello no da testimonio de ningún grado especial de amor. Así que esta perspectiva subjetiva, en su lógica más estricta, no acaba de responder a la pregunta. Si el caso es que sí necesitábamos la muerte de Jesús, entonces su disposición de llegar a tal extremo es un testimonio de su amor. Pero si no lo necesitábamos, entonces ¿en qué sentido testifica de su amor cuando hace esta cosa innecesaria?

Este podría ser el lugar donde insertar, a manera de paréntesis, una referencia a algunas reformulaciones contemporáneas de los problemas de la reconciliación. La mayoría de ellas son ramas del tronco de la explicación subjetiva. Hay *explicaciones psiquiátricas*, con lo cual no nos referimos a la profesión sino a una forma de observar la condición humana que nos ha traído al entendimiento moderno la psiquiatría. Esta forma de ver al ser humano como enfermo del alma, es una manera metafórica de decir que lo que está mal en nosotros está en nuestra psique y se puede describir como sentimiento de culpa. Esto entonces reconfigura nuestro concepto de pecado como «egoísmo». El acento del sentido de que algo está mal en la humanidad recae en la propia humanidad, obviamente. Cristo transforma lo que estaba mal en la psique. Un ejemplo es los escritos de Lewis Sherrill, el difunto profesor de teología pastoral, cuyo libro *Guilt and Redemption* es un esfuerzo por vincular las categorías teológicas tradicionales, con la forma psiquiátrica de entender la naturaleza humana<sup>6</sup>.

El sentimiento de culpa es subjetivo. Sentirme culpable es cómo me siento. Está dentro de mí. El que me sienta culpable ante Dios es el resultado de mi falta de fe. Me siento culpable porque no he creído, porque he dado la espalda a Dios, o porque no he confiado en Dios. Por cuanto mis maneras incrédulas me hacen incapaz de confiar en Dios, el círculo vicioso de culpabilidad e incredulidad desemboca en comunión destrozada.

Ahora se me acerca Cristo como una figura terapéutica, para decirme que debería dejar de pensar solamente en mí y empezar a amar a Dios. Habla una palabra de condenación: debería pensar menos en mí mismo. Sin embargo me invita a pensar menos en mí y amar a Dios; y esta es una palabra de promesa y de justificación. Amar a Dios significa olvidar la autojustificación, olvidar mi orgullo, mi culpa y mi confianza en ser capaz de ayudarme a mí mismo, y

---

<sup>6</sup> Volveremos a esta cuestión en el capítulo 8.

volver a Dios. Pero para poder hacer esto, tengo que arrepentirme. Para hacer esto, tengo que romper con mi preocupación por mí mismo. Pero no soy capaz. Me encuentro atrapado. Tiene que venir otra persona, que sea capaz de derribar mis defensas, por cuanto yo mismo no puedo. Tiene que venir otra persona, que pueda cargar con mi hostilidad. El arrepentimiento tiene que ser mi propia decisión, pero alguien tiene que decirme que puedo tomar esa decisión. Alguien tiene que darme un empujón en esa dirección que es una decisión mía, la de aceptar el amor de Dios; y ese será alguien que me pincha, que me estorba, alguien contra quien yo reaccionaré, que absorberá así sobre sí mismo mi hostilidad. Al absorberla, esa persona me testifica que su amor llega hasta ese extremo. Esto es aplicar el lenguaje psicoterapéutico que puede, en cierto sentido, explicar la muerte de Cristo. ¿Por qué tiene que morir Cristo? Porque un terapeuta o consejero que ayuda a la persona a salir de su cascarón defensivo tiene que poder absorber la hostilidad de esas defensas. Él o ella tiene que sufrir el rechazo, tal vez hasta ser destruida por la persona que se pone a la defensiva. Esto, entonces, es una reelaboración de la perspectiva de que la perdición está en la propia persona; es una perdición subjetiva. Aunque al recurrir a un lenguaje más moderno resulta más convincente, sigue situando el problema en la propia alma y psique de la humanidad, más que en un punto donde Dios tuvo que intervenir.

- Ahora avanzamos a la explicación a la que vamos a tener que dedicar la mayor atención. Esta explicación se ha visto vinculada técnicamente con la palabra «satisfacción». Su formulación clásica viene del teólogo medieval Anselmo de Canterbury, una de las mentes descollantes de la Edad Media. Más adelante veremos que hará falta dividir esta explicación en tres subtipos. Pero por ahora, intentaremos describir lo que esos diferentes subtipos tienen en común.

La palabra «satisfacción» viene del latín para decir «hacer bastante», «hacer lo que hay que hacer», o «hacer lo que te piden». ¿Y qué es lo que se pide? Dios es santo. El pecado ofende la santidad de Dios, y esa ofensa demanda satisfacción. Se parece al castigo impuesto por un tribunal. Es necesario hacer algo para arreglar las cosas cuando las personas han pecado contra la santidad de Dios.

Pero la única satisfacción posible es la muerte, porque esa es la naturaleza de esta culpa. Este es el entendimiento al que llegaron Dios y la humanidad al principio: el alma que peca, morirá. Así que la única satisfacción posible es que cada cual tenga que morir por haber ofendido la justicia de Dios.

Sin embargo esta condena es «negociable», por recurrir a un término del mundo comercial. Es decir, otra persona podría pagarla. No es estrechamente personal en el sentido de que sea yo el único que pueda morir

la muerte que le debo a Dios. Una muerte es una muerte. Así que se podría concebir que otro padezca por mí, de la misma manera que otro podría pagar por mí una deuda monetaria. Pero ninguna persona que tuviera su propia deuda a pagar podría pagar la mía, porque a nadie le sobra una vida de más para entregar. Cada cual tiene que morir por su propio pecado. Pero si llegase a haber un ser humano sin pecado, entonces él o ella no estaría obligada a morir por su pecado. Entonces si esa persona fuera a morir, esa muerte sí que podría ser transferible a otro. Se podría aplicar a la culpa de otra persona. Y si además esa persona no fuera solamente inocente, sino también más que humana, algún tipo de ser humano infinito, entonces por toda lógica, bien podría darse el caso de que su muerte pudiera aplicarse a muchas personas, incluso a toda la humanidad.

Esta es la explicación de Anselmo sobre la encarnación. Al principio no se había propuesto desarrollar una doctrina nueva de la reconciliación. Lo que se estaba preguntando es cuál era el motivo de la encarnación. Su libro se tituló *Cur Deus homo*, «¿Por qué fue un hombre Dios?», o «¿Por qué se hizo hombre Dios?». La respuesta es: «Para que pudiera haber este tipo de obra salvadora». Para que pudiera haber este tipo de ser humano que, siendo humano, muriera la clase de muerte que están obligados a morir los seres humanos, pero que al ser inocente, pudiera aplicar su muerte a otros, y al ser infinito —es decir, por ser divino— pudiera multiplicar el acceso a sus méritos para alcanzar a todos. Dios se hizo humano para que este hombre único pudiera estar libre de culpa y sin embargo morir, y que su muerte voluntaria generase un crédito que pudiera aplicarse a todos aquellos que cumplieran las condiciones necesarias para recibir ese crédito. No hay ninguna falta de respeto en recurrir a ese lenguaje financiero. Era la mejor metáfora que tenía disponible Anselmo.

¿Y quiénes se beneficiarían de esta obra? En la Edad Media, se trataba de las personas que aceptaban el sacramento. En el período protestante, por supuesto, son todos los que creen.

Antes de enumerar los puntos fuertes y flacos de esta explicación, hemos de notar las variaciones que admite, para no tropezar cuando nos crucemos con esas diferencias más adelante. Hay por lo menos tres que se pueden distinguir. Para nuestros fines en el resto del argumento aquí, podremos tratarlo todo como si fuese una sola posición. Sin embargo es de justicia reconocer la existencia de las tres. Ha habido ocasiones cuando las distinciones entre ellas fueron muy importantes para algunas personas.

- Primero tenemos la satisfacción en su sentido más estrecho, donde podemos concebir de Dios como el «demandante». Recurriendo al lenguaje del tribunal de justicia, diríamos que la humanidad es culpable y Dios la demanda por daños y perjuicios. Dios se ha visto ofendido y perjudicado por la humanidad, y el pleito de Dios no es punitivo, sino para obtener compensación. No se trata de un castigo proporcional a un crimen, sino de una compensación que se hace pública, que reconoce que ha habido ofensas y culpa, y que esa culpa es nuestra. No se puede calcular exactamente el alcance de la compensación, pero desde luego se demanda que la haya. En este caso va a ser la muerte, porque ese es el alcance de la ofensa. La cruz ocupa el lugar de la muerte que demandó Dios por la naturaleza de nuestra ofensa.
- La siguiente variante dentro de la familia general de satisfacción, se conoce más precisamente como la variante «penal». El castigo debe entenderse en el sentido más estrecho. Aquí Dios no es un demandante en un pleito por daños y perjuicios, sino un juez y fiscal en un procesamiento legal. La humanidad infringió la ley y debe ser castigada. Dios es el juez que ha de decidir, pero es también el fiscal que exige que se castigue en nombre de la ley. La humanidad ha sido hallada culpable en este sentido legal, y entonces Cristo padece el castigo; Cristo en efecto asumió ser él el pecador culpable. 2 Corintios 5,21 pone: «Transformó en pecado a aquel que no conocía el pecado». Eso significa que fue constituido en culpable del pecado. Fue hecho la persona declarada culpable y en quien se ejecutó la sentencia por esa culpabilidad. Dios como fiscal no se da por satisfecho hasta que se ha pronunciado y ejecutado la sentencia. Entonces Dios, el fiscal y juez, se da por satisfecho porque el castigo se ha ejecutado. Así que es apropiado que algunos documentos de la Reforma, como la Confesión de Augsburgo del luteranismo y los Treinta y Nueve Artículos del anglicanismo, afirmen que la muerte de Cristo reconcilió al Padre con nosotros, en lugar de concordar con 2 Corintios 5,19 donde pone que Dios estaba en Cristo reconciliándonos, o reconciliando al mundo, consigo mismo. No, Dios es el que necesita ser reconciliado. Él es el fiscal que tiene una demanda que hay que satisfacer. Y es el juez que pronuncia la sentencia, que entonces va y sufre Cristo por parte nuestra.
- La tercera variante dentro de la fórmula general de satisfacción, se conoce como «gubernamental». Aquí no se entiende que Dios sea ni juez ni fiscal, sino un gobernante o legislador. ¿Por qué establece el legislador que debe haber compensación o castigo? No por enojo. El legislador es paciente y conoce las debilidades de los ciudadanos. No por irritación o furia personal. No por la existencia de una ley, por-

que ahora está redactando la ley. Pero entonces ¿por qué la existencia de una ley que exige un castigo? Porque lo requiere el orden público. El cometido de formación moral del pueblo lo requiere. La educación lo requiere. Tiene que haber reglas para mantener el estado anímico, la moral, del pueblo. Hay que mostrar lo grave que es el pecado; y para mostrar lo grave que es el pecado tiene que haber penalidades por las infracciones.

- Otra familia de perspectivas sobre la reconciliación es merecedora de reconocer, aunque se suele ignorar en los textos históricos sobre el tema. Podríamos denominarla como la perspectiva *dinamista*. Aparece independientemente en más de un contexto.

El concepto central aquí es que el mal representa un poder o una fuerza que, una vez que se ha desencadenado, se reproduce autónomamente. No se puede reducir a personalidades ni a costumbrismo social. Es más que la culpabilidad de la persona que ha cometido el pecado; una fuerza maligna anda suelta por el mundo y se multiplica y produce frutos malignos. La única cura es que esta fuerza maligna se ahogue o agote contra una barrera, que sea absorbida por algún tipo de receptor o amortiguador, o que se vea privada del medio necesario para crecer.

Un lugar donde se encuentra esta idea es en la concepción del sacrificio que creen muchos especialistas que sostenían las civilizaciones de la antigüedad en el Oriente Medio. La acción o palabra malvada se entendía que desencadenaba una secuencia de destrucción en el mundo; sin embargo la sangre de un sacrificio podía detener su progresión. Esta malignidad no se concebía como situada en la mente de Dios, como que constituyese su ira, ni como si se tratara de un juez que exige un castigo. Se trataba más bien de una *dýnamis* que seguiría causando estragos hasta que la neutralizara un sacrificio.

Los intérpretes del Antiguo Testamento discrepan en cuanto a si los hebreos sostenían esta idea «dinámica» del sacrificio. Una línea de interpretación de estas cuestiones asume que los hebreos compartían estos conceptos con sus vecinos, sin mucha diferenciación. Otros han visto los mismos datos y decidido que cuando las mismas prácticas sacrificiales se integraron en la vida de la comunidad hebrea, fueron transformadas de inmediato al entrar en relación con la concepción personal de YHWH y de la santidad del Señor.

El otro contexto para una idea muy parecida es Friedrich Schleiermacher. Aquí la «dinámica» es menos un campo de fuerza espiritual descarnado, que un fenómeno en la secuencia de efectos malignos. Hasta que su impacto maléfico sea absorbido o contrarrestado, los efectos malignos seguirán produciéndose en una cadena de causa y efecto que se

perpetúa sola. El poder que tiene el mal para reproducirse, es por definición parte integral de la red de causa y efecto. Entonces no puede haber escapatoria de él salvo que se interrumpa esa red de causa y efecto. Esto es lo que sucede cuando alguien absorbe en sí el mal en lugar de darle continuidad. Entonces el efecto del mal se amortigua y ya no se transfiere. O para cambiar de imagen, el mal se ve privado del odio que necesita como caldo de cultivo donde crecer. Esto es lo que se nos exige a los cristianos; Cristo lo hizo de la forma más sublime, habilitando así a los cristianos a hacerlo en imitación de él. La sublimidad del sacrificio de Cristo no se encuentra en que la naturaleza de la cruz sea diferente a la del cristiano, sino en que es anterior en el tiempo, y es la fuente e inspiración de nuestra motivación.

Esta idea dinamista es parecida al tema «clásico» de conflicto y victoria sobre los poderes, aunque difiere ligeramente en que se permite que la enemistad de los poderes se ahogue contra la víctima, en lugar de ser destrozada por la *exousía* (autoridad, poder) de Cristo el Señor. También se parece a las concepciones más «objetivas» de satisfacción, en que el poder del pecado no se limita a las personas individuales que son sus portadores, pero difiere en que el poder objetivo del pecado no se define en términos de legislación o tribunal de leyes, sino en términos cósmicos.

A su favor hay que apuntar que este modelo de interpretación sostiene que nuestro sufrimiento tiene sentido como parte del mismo combate que el de Cristo. También parece cuadrar bien con aquellas expresiones bíblicas que expresan que Cristo fue víctima de «la ira» o que «fue hecho pecado por nosotros», que en la concepción penal realmente no tienen una cabida tan clara como se tiende a suponer. Encaja provechosamente con aspectos del pensamiento hoy día sobre la acción social no violenta que «rompe el ciclo vicioso» o priva a la hostilidad de su munición. Se parece algo a la concepción «psiquiátrica», aunque sin limitar la operación del mal a solamente el interior de la persona enajenada.

Las dificultades que entraña considerar que esta forma de entender el problema sea la clave moderna adecuada, tienen que ver con el valor limitado de la idea de «el mal como una fuerza» que salpica a todos como un líquido hasta que se consiga embotellar, lo corroe todo como un ácido hasta que se neutralice, o sacude a todos como una ola expansiva hasta que se consiga amortiguar. Estas imágenes de un fluido, una presión, o una ola expansiva, no parecen del todo adecuadas para describir las dimensiones personales y políticas de la muerte de Cristo. Encajan mejor con una mitología al estilo de «La amenaza de Andrómeda», que con la historia hebrea.

La idea de una cadena sencilla de causa y efecto que propaga el mal, sujeta a la interferencia e inversión gracias a otra causa que se introduce al sistema, es una forma más bien mitológica, que no realmente moderna, de entender la causalidad. Sin embargo hay algo digno de respetar y prestar atención en esta concordancia notable entre formas de pensar, una muy antigua y la otra relativamente moderna. Por eso es digna de bastante más atención que la que recibe en las típicas reseñas sumarias que se dedica a la cuestión. Parecería merecer que se incluyese en el listado de concepciones que esperaríamos que una reformulación moderna de la doctrina de la reconciliación no excluyese como incompatibles o ilegítimas.

Estas son las opciones. Desde la Edad Media no ha habido más sistemas noveles. El protestantismo no solamente ha reafirmado la posición de «satisfacción», sino que la ha hecho más dominante y más próxima a una prueba para comprobar la fe, que lo que fue el caso durante la Edad Media. Esto fue cierto para las iglesias libres tanto como para las diferentes variantes nacionales del protestantismo estatal, tanto para calvinistas como para arminianos, durante siglos. Más recientemente, la línea «subjetiva» de explicación se ha hecho más popular otra vez en el contexto de la teología de la liberación.

Nuestro interés aquí, sin embargo, no es tanto ahondar en el desarrollo histórico, cuanto evaluar los relativos puntos fuertes y flacos de la teoría de satisfacción. A primera vista, es una teoría con numerosas consideraciones a su favor. La más importante es que parece responder a la pregunta. Explica por qué la muerte de Cristo fue absolutamente indispensable, cómo es que ninguna otra cosa podría habernos salvado. Con la lógica de la forma judicial, que es como nuestra cultura trata las cuestiones de moral, demuestra irrefutablemente que la muerte sin culpa de Cristo fue absolutamente necesaria. Era la única forma de reconciliar la santidad de Dios y su amor. Se toma seriamente el pecado, algo que no se podría decir hasta el mismo grado sobre las teorías más «subjetivas». A primera vista, parece brindar también un lenguaje paralelo al lenguaje de sacrificio de derramamiento de sangre y de «redención», el pago para obtener la liberación.

Algunos exegetas recientes, como James Stewart y Vincent Taylor iluminaron bastante la situación con su explicación de diferentes conceptos y textos particulares. Sin embargo no han conseguido proponer sus ventajas de tal manera que respondan a la pregunta. Cuando Taylor afirma que la muerte de Cristo fue «vicaria, representativa, y sacrificial, pero no sustitutoria», tal vez sepa él qué es lo que quiere decir, pero ese tipo de formulación ni aclara el problema ni da una respuesta. Estamos, en cualquier caso, endeudados a



exegetas así, por cuanto nos brindan el material que ha de reunir la doctrina que es menester elucidar.

El argumento acerca de la reconciliación se encuentra ahora mismo en un punto muerto. Por una parte los exegetas, sin saber con qué sustituirla adecuadamente, están hoy seguros de una cosa, a saber, que la respuesta anselmiana no es bíblica. Veremos detalladamente sus razones más adelante. Por otra parte, los teólogos (aparte de los fundamentalistas que nunca lo abandonaron) están ahora volviendo a Anselmo y abandonando las respuestas humanistas de hace una generación, sin importarles lo que dicen los exegetas. Algunos exegetas y teólogos, entonces, intentan apañar como pueden sin respuestas claras, rehuyendo del sacramentismo, el misticismo y el existencialismo. Esto es posible para predicadores y frailes, pero no para los teólogos y los que se dedican a la ética.

Las metáforas a que recurre Anselmo nos plantean la santidad de Dios como algo semejante al juicio de culpabilidad en un tribunal romano. El pecado de la humanidad ofende su santidad, por lo cual Dios pone una demanda exigiendo satisfacción, es decir, el castigo de pena capital. Como es la pena en sí lo que demanda Dios, es posible imaginar que la pudiera satisfacer cualquier otra persona. Sin embargo, como todo el mundo es culpable de pecado, la muerte de cada individuo solamente puede pagar su propia condena, y por consiguiente es imposible esperar ninguna salvación aparte de una intervención divina. La única solución es que muera una persona sin pecado; su muerte podría entonces, por cuanto no era merecida, valer para cumplir la condena de otro. La pregunta de Anselmo: *¿Cur Deus homo?* (¿Por qué Dios se hizo hombre?), recibe entonces una respuesta clara: Dios se hizo humano para vivir una vida sin culpa propia, para que pudiera haber una muerte no merecida, aplicable a pagar por otros. Cristo muere literalmente en lugar nuestro y la santidad de Dios se ve satisfecha por esa muerte. Esa satisfacción es válida para todo aquel que crea.

Esta teoría tiene numerosos argumentos a su favor; principalmente en que responde a la pregunta: hace que la muerte sin culpa de Cristo sea una necesidad jurídica absoluta, la única forma de reconciliar la santidad de Dios y su amor. A la vez esta respuesta se toma con seriedad el pecado, lo cual no se podía decir de las teorías humanistas, y es también capaz de integrar diversas imágenes empleadas en la Biblia para hablar de la obra de Cristo, en particular las del sacrificio (y la sangre) y de la redención.

Hay, sin embargo, numerosas críticas perjudiciales a esta forma de ver la cuestión, en primer lugar desde el punto de vista exegético:

- La más fundamental es que, al ver la santidad ofendida de Dios como la definición de la perdición, la explicación de satisfacción abandona la afirmación del Nuevo Testamento, en el sentido de que Dios es el agen-

te, no el objeto, de la reconciliación (véase, v. gr., 2 Co 5,18-20). El evangelio cristiano difiere del paganismo precisamente en que el paganismo ve a Dios como un ser airado al que hace falta apaciguar, mientras que el evangelio nos revela a Dios como quien toma la iniciativa para nuestra redención, mientras que es *la humanidad* la necesitada de reconciliarse<sup>7</sup>.

- Un punto más preciso sería el de que los exegetas cuestionan que la idea de sustitución cuente con apoyo en el Nuevo Testamento. Cristo murió por nosotros, no en lugar nuestro, y en algún sentido como nuestro representante, no como nuestro sustituto<sup>8</sup>.
- La crítica más importante a la explicación de Anselmo desde el punto de vista exegetico, sin embargo, es aún más profunda y consiste en la negación de que la culpa del pecado (del pecado cometido en el pasado) sea el problema real que ha de resolver la reconciliación. El Nuevo Testamento presenta otros dos focos de interés que definen la condición perdida de la humanidad: la separación de Dios y la incapacidad para hacer el bien. Entonces la salvación no es principalmente la remisión de culpabilidad ni la cancelación de castigo; es la reconciliación (el restablecimiento de la comunión) y la obediencia, es decir, el discipulado.

Evidencias de que el propósito de Dios con la humanidad es la reconciliación y la obediencia, que no la cancelación de culpabilidad, se encuentran ya en el sistema de sacrificios en el Antiguo Testamento. Se tiende a olvidar —especialmente cuando se aplica la imagen de sacrificios a la doctrina de la reconciliación— que el sacrificio en el Antiguo Testamento no se ocupaba generalmente de la cuestión de culpa. La mayoría de los sacrificios se aplicaban para cuestiones de impureza *ritual*, o bien eran actos exigidos de adoración. «La ofrenda de pecado» solamente era válida para pecados involuntarios o inconscientes, «la ofrenda de culpa» solamente para aquellos pecados donde ya se había hecho reparación. Otros pecados se trataban mediante la justicia civil retributiva («ojo por ojo») o no se trataban. En cuanto al perdón, en el Antiguo Testamento así como en el Nuevo, es un don de la gracia de Dios, no en absoluto algo que se pueda ganar mediante un sacrificio.

- Una última crítica exegetica tiene que ver con otra parte del significado del sistema de sacrificios. En diferentes sacrificios del Pentateuco, hay derramamiento de sangre. ¿Qué relación guarda el derramamiento de sangre con el problema que estamos tratando? Hebreos 9,22 pone: «Sin

---

<sup>7</sup> Cf. James S. Stewart, *A Man in Christ: The Vital Elements of St. Paul's Religion* (London: Hodder and Stoughton, 1935), 209ss.; Vincent Taylor, *The Atonement in the New Testament Teaching* (London: Epworth, 1958), 171ss.

<sup>8</sup> Taylor, 176.

derramamiento de sangre no hay perdón de pecados». ¿Qué es lo que significa la sangre? Levítico 17,11 es parte de un pasaje más extenso donde se explica por qué un judío no podía consumir la sangre de un animal sacrificado, sino que debía dejar que fluya sobre el altar y caiga al suelo: «Porque la vida de la carne está en la sangre; y yo os la he dado por vosotros sobre el altar para hacer expiación por vuestras almas; porque es la sangre la que hace la expiación, por motivo de la vida».

Se suele suponer en el discurrir sobre la doctrina de la reconciliación, que el lenguaje y simbolismo sacrificial son especialmente compatibles con la teoría anselmiana. La teoría anselmiana exige una muerte, y en el sistema sacrificial se mataba animales. Sin embargo si nos concentramos en la importancia de la muerte, distorsionamos el sentido del sacrificio. La sangre es la vida del animal que se entrega a Dios. No es necesario que la vida sea destruida, ni es necesario tomarla de tal suerte que el animal ya no exista, dejando en su lugar un vacío y sufrimiento. El sentido del sacrificio es que la cualidad de vitalidad o energía vital del animal se pone ante Dios en representación de la vitalidad y energía vital del ser humano. Precisamente, la vida del animal, es decir su sangre, se dedica a Dios en representación de la vida de la persona que a partir de ahora vivirá para Dios. Solo hay un caso único en el lenguaje del Antiguo Testamento donde el pecado se desplaza sobre el animal. Es el caso que se conoce como del «chivo expiatorio», que no se sacrifica. El chivo es soltado para vagar por el desierto como portador del pecado humano. Pero cuando el creyente viene al templo con un cordero inmaculado, un ovino sin ningún defecto en su cuerpo, y pone su mano sobre la cabeza del animal, no es para desplazar su culpa al ovino con la finalidad de que sea ejecutado como sustituto de él o ella. Es para identificarse con la pureza de este donativo y entregarse a sí mismo, en la pureza de este donativo, como ofrenda a Dios<sup>9</sup>.

Todos los hilos de la literatura del Nuevo Testamento dejan claro que el propósito de Dios con la humanidad es establecer obediencia en comunión, que no solamente expiar una culpabilidad jurídica. Los profetas ya daban precedencia a la obediencia en su esperanza mesiánica (v. gr., Jer 31). Hallamos la misma visión en la descripción del Reino en los evangelios sinópticos (Mt 5-7; Lc 14); en I Pedro (2,2-4); en Pablo (Ro 8,4; Ef 2,10;

---

<sup>9</sup> Ha de notarse que hace falta un análisis mucho más depurado del ritual hebreo de la antigüedad. Los «sacrificios» no son todos iguales sino que tenían significados diversos. ¿Por qué agradaban a Dios? ¿Hay en ellos alguna función expiatoria? ¿Vengativa? ¿Civil? Lo único que queda claro es que la yuxtaposición fácil de castigo civil y sacrificio de sangre, que hace que la síntesis anselmiana tenga tanto poder para convencer, no hallará apoyo en las fuentes.

Ga 1,4; Tit 2,11-14; Fil 2,12-15); en los escritos joánicos (Jn 15,9-10.16.17; I Jn 3,5-10; Ap 19,8); y en Hebreos (9,13-14). El perdón, en el sentido de quitar de entremedio un obstáculo a la comunión con Dios, es evidentemente parte del propósito de Dios; pero no vemos que Dios esté inquieto por la culpa, en el sentido de que tengamos merecido un castigo. La culpa en este sentido parece ser, al contrario, un antropomorfismo que importa Anselmo desde conceptos humanos de justa retribución.

Un ejemplo notable de cómo las formas habituales de pensar nos pueden impedir captar el significado real de la verdad bíblica, es el consenso generalizado de opinión, que ya hemos mencionado, de que el uso que hace el Nuevo Testamento de la idea de redención encaja especialmente con la concepción anselmiana. No es así. La «redención», en la usanza neotestamentaria, no consiste en sacar de una casa de empeños, ni de la cárcel, sino sacar de la esclavitud al pecado. Pasamos de ser siervos del pecado, a ser siervos de Dios. La redención es cambiar de amo; y el uso que hace el Nuevo Testamento de este término es una de las afirmaciones más potentes de la verdad de que el interés de Dios, en cuanto a la reconciliación, es nuestra obediencia, que no nuestra culpabilidad (véase, v. gr., I Co 6,20; 7,23; Ro 6,17-22).

Otras críticas que tienen su origen en la teología sistemática, refuerzan las críticas exegéticas de la explicación anselmiana. La teología sistemática, en este sentido, no significa importar la filosofía a cuestiones de revelación, sino el consenso de un razonamiento cuidadoso acerca de cómo el contenido de la revelación tiene coherencia.

- Primero y peor: La explicación anselmiana nos obliga a adoptar una doctrina triteísta de Dios. La idea de una trinidad compuesta de tres «personas» en el sentido moderno de esa palabra (tres personalidades, tres centros de consciencia o de voluntad personal) no es ni bíblica ni nicena (aun suponiendo que considerásemos preceptivo el Credo de Nicea). Nicea enfatizó la unicidad de la Trinidad (la divinidad de Cristo y del Espíritu) —no la disgregación en tres—. La idea de que Padre e Hijo pudieran tener voluntades e identidades separadas hasta el punto de llevar a cabo una transacción entre ambos, no tiene ningún apoyo ni en la doctrina de la Trinidad, ni mucho menos en el Nuevo Testamento.
- Nuevamente, tenemos el peligro de una visión *opus operandum* de la obra de Dios. Si la pregunta es, como la formula Anselmo, cómo es posible que la muerte fuera «válida», entonces esa muerte, habiendo cumplido con los requisitos (la inocencia de la víctima), tiende a tener una validez universal, la quieran sus beneficiarios o no. Así que la explicación anselmiana puede desembocar en el universalismo (*cf.* el pietismo de Württemberg; Barth).

- Tercero, la explicación de Anselmo nace de la práctica penitencial de la iglesia medieval. La penitencia es una obra humana cuya finalidad es procurarse una disposición positiva de parte de Dios; y Anselmo empezó su edificio lógico con la pregunta: «¿Qué obra humana puede tener un mérito salvífico?» Respondió, por supuesto: «Solamente una obra del propio Dios Encarnado»; pero la muerte de Cristo no deja de ser una iniciativa humana dirigida hacia Dios. Eso es, como ya hemos observado, lo contrario a la enseñanza bíblica.
- Cuarto, Anselmo razona como un abogado y su éxito consiste en encajar el perdón dentro del sistema legal de justas recompensas. El triunfo de la doctrina de la reconciliación vista como satisfacción, es que la estructura legal permanece intacta. La doctrina cristiana, sin embargo, parece poco interesada en los sistemas legales (obsérvese a quién prefiere Jesús, si a los fariseos o a los publicanos); y la gracia de Dios flexibiliza la ley, en lugar de aplicarla rígida y destructivamente.

También es justificable mencionar otro tercer grupo de objeciones: las que vienen desde la dirección del discipulado<sup>10</sup>. Es significativo que los defensores de la explicación anselmiana, que fue formulada en el contexto de iglesia estatal, donde los sacramentos importan más que la ética, siempre han hallado dificultades para relacionar la santificación con la justificación, toda vez que estos dos términos han sido separados por definición. Algunos hacen de la santificación una segunda experiencia cristiana; otros, simultánea pero lógicamente subsiguiente (y dispensable); y otros imponen un nuevo legalismo. Ninguna doctrina ha resuelto adecuadamente el problema, y la justificación se ha aplicado siempre al pecador, no al santo. Esto no viene desconectado de ciertos énfasis ortodoxos y neoortodoxos, donde se niega que exista ninguna diferencia en absoluto entre el pecador y el santo.

El concepto de discipulado se enseña con mayor claridad en aquellos textos del Nuevo Testamento que hablan de los padecimientos (o «la cruz») del cristiano como algo paralelo a los de Cristo (Mt 10,38; Mr 8,34ss; 10,38ss; Lc 14,27; Jn 15,20; 2 Co 1,5; 3,10; Fil 1,29; 2,5-8; 3,10; Col 1,24ss; Heb 12,1-4; 1 P 2,21ss; Ap 12,11). Con la teoría de satisfacción estos pasajes carecen del todo de sentido. La «cruz» del cristiano no aplaca una santidad ofendida, ni es el sufrimiento del cristiano una transacción con el Padre. A no ser que la obra de Cristo tenga una dimensión ética, todo este hilo del pensamiento neotestamentario no tiene dónde encajar. Esto explica por qué en la predicación acerca de la vida cristiana, muchos defensores de la explicación anselmiana la acaban abandonando en la práctica, ya que no en teoría.

---

<sup>10</sup> *Nota del traductor.* Véase la nota sobre el término «discipulado» en la p. 263.

En el punto de la falta de vinculación con la cuestión de obediencia, los anabaptistas aportaron una crítica original. El pensamiento de los anabaptistas acerca de la reconciliación no se ha estudiado a fondo. Mucho de lo que dijeron, predicaron, y cantaron en sus himnos, encajaría dentro del marco de referencia de la satisfacción; pero hay un punto donde sí encontramos documentación que aborda la cuestión y proyecta una crítica muy específica.

Entre las obras atribuidas a Miguel Sattler hay un tratado breve, «Sobre la Satisfacción de Cristo», que, si es de la pluma de Sattler, tendría que haber sido escrita para febrero de 1527. No ha quedado demostrado que él lo escribiera, pero como aparece en una colección de tratados que se relacionan con él, en todo caso expresa la postura adoptada por el movimiento que él contribuyó a fundar. Tenemos también un número de tesis que propuso Jacob Kautz para debatir en Worms justo antes de Pentecostés, 1527. Hay algunos motivos para considerar que expresan el pensamiento no solamente de Kautz sino también de Hans Denck, que a la sazón estaba en Worms. Ambos textos emplean el término técnico «satisfacción» y expresan una objeción de peso a la interpretación que estaba dando el protestantismo a la obra de Cristo.

La objeción no adopta la forma de una explicación alternativa de por qué es que Cristo tuvo que morir. Ambos documentos, sin embargo, sí insisten que el *beneficio* de la muerte de Cristo solo es aplicable a aquellas personas cuya aceptación del mismo incluye el discipulado, la apropiación interior de una voluntad sometida y el seguimiento exterior en sus huellas. Según la forma anabaptista de entenderlo, las otras iglesias —tanto la católica como las protestantes— brindaban un perdón barato que no guarda relación alguna con las condiciones estipuladas por el Señor mismo.

Una cara de la falta de vinculación con la realidad de obediencia, es que entonces la posibilidad de reconciliación, entendida dentro del marco de referencia de satisfacción, puede operar a favor de personas que ni necesitan hacer nada para recibirla, ni tampoco eligen necesariamente aceptarla. La otra cara de la misma carencia, es que la descripción de cómo opera la reconciliación no manifiesta ninguna relación necesaria con la historia de Jesús en tanto que hombre. Cómo es que sucedió la cruz, la realidad social de Palestina, las promesas que proclamó Jesús, y sus acciones que ofendieron a las autoridades y desembocaron en que lo mataran, son irrelevantes en esta explicación. La única obediencia que se exigía de él era que no hubiese cometido ningún pecado; pero la de ser «inmaculado» es desde luego una descripción muy flaca de la forma como la vida de Jesús se puede calificar de obediencia.

Es necesario otro elemento de consideración crítica, por cuanto el fundamentalismo moderno ha llevado a muchos a suponer que la teoría anselmiana es idéntica a la Biblia y la prueba esencial de comprobación de fidelidad

cristiana. Carecen de un sentido de la historia del dogma. La teoría anselmiana es la más reciente entre las teorías de la reconciliación, al proceder del siglo XII. Para cuando se incorporó a los credos, estamos en los siglos XVI y XVII. De todas las teorías que hemos tratado (rescate, conflicto, encarnación, mística, influencia moral), es la más joven. Es la que está vinculada con mayor precisión a un modelo particular de pensamiento, a saber, el de un tribunal de justicia. Se conoce en términos técnicos como «el modelo forense», para referirse sencillamente a su analogía con los juicios penales. Presupone la existencia de un «foro» o tribunal, un juez, un demandante, y un acusado. Carece en absoluto de sentido para quien no razone en esos términos. Todas las otras doctrinas, doctrinas todas ellas de mayor antigüedad, están bastante menos vinculadas a un modelo particular de razonamiento —aunque cada una tiene su modelo propio—, son menos estrechas y sufren menos limitaciones culturales. Quien viva en una sociedad donde no hay tribunales de justicia penal que funcionan precisamente de esa manera, quien viva en una sociedad que aborda las tensiones en la sociedad mediante otras fórmulas institucionales, entonces será incapaz de entender la teoría anselmiana.

Hay otras críticas de la teoría de satisfacción, que vienen principalmente de presuposiciones humanistas. Taylor, por ejemplo, insiste que la idea de castigar a un inocente es en sí inmoral; y que la idea de una justicia imputada es un sinsentido. Estos argumentos nos informan más acerca de los prejuicios de Taylor que acerca del problema entre manos. Dios puede castigar al inocente e imputar justicia, si es que Dios quiere; la cuestión es si esa es, en efecto, la intención de lo que hizo Dios en Cristo. Ese tipo de crítica no nos exige mayor atención aquí.

Ahora tenemos dos conclusiones claras. Hemos visto que las teorías de satisfacción son las respuestas más serias halladas en la historia de la teología cristiana, en el sentido de que responden a la pregunta de la religión. Tienen sentido para la oración. Suscitan alabanza, gratitud y compromiso. Por consiguiente, han arraigado hondamente en la vida del creyente en general. Necesitamos reconocer y respetar la teoría, por esa fortaleza moral.

Pero hemos visto también que es una teoría insatisfactoria desde el punto de vista bíblico. Parte de presuposiciones sistemáticas que son contrarias al sentido de la doctrina de la Trinidad. Si se aplicase a rajatabla en su propia lógica, sería ahistórica y universalista en sus implicaciones. Nos da una visión de Dios como juez, no como un Padre amante y reconciliador. No encaja con la totalidad del posicionamiento bíblico.

Ahora bien, ¿qué hemos de hacer a la luz de estos puntos flacos y fuertes? Una respuesta sería decir: «Es lo mejor que hay; es inadecuada, pero no deja de ser lo mejor que hay. La emplearemos de todas formas, cuando alguien pregunta por qué tuvo que haber la cruz». ¿Cómo vamos a predicar acerca de

la cruz? ¿Qué es lo que vamos a predicar acerca de la cruz? ¿Cómo vamos a hacer que la obra de Cristo cobre sentido para las personas? ¿Cómo vamos a «predicar a Cristo crucificado», como escribió Pablo a una de sus iglesias que él había hecho con ellos? ¿Cómo vamos a hacer todo eso, cómo vamos a hacer que la cruz tenga sentido? La respuesta de los modelos de satisfacción nos exigen seguir recurriendo al lenguaje de culpabilidad. Cristo pagó con su muerte el precio de nuestra culpa. Es como lo explica la mayoría de la gente. Barth, Brunner y Niebuhr, por ejemplo, siguen recurriendo a alguna forma de este lenguaje de pagar el precio de nuestra culpa, como el modelo más apropiado aun reconociendo plenamente sus limitaciones. ¿Pero no viene a ser eso una abdicación de responsabilidad teológica?

Otra solución es el reflejo antiteológico. ¿Qué necesidad tenemos de una teoría? ¿No se puede decir sencillamente que Cristo murió por nuestros pecados, sin explicar por qué? ¿Sin desarrollar estos argumentos en un sentido y en otro? No hace falta explicar por qué tuvo que suceder así. ¿No podemos apañar sin emprender este camino de reflexión, en particular si lo hemos probado y no nos funcionó? ¿Especialmente si se viene debatiendo la cuestión durante siglos y todavía no se ha encontrado una respuesta satisfactoria? Tal vez nos equivocamos al preguntar sobre ello, pero este reflejo tampoco nos va a funcionar. Aunque el teólogo o teóloga no elabore una explicación, de todas maneras lo hará el predicador. El predicador o la predicadora, en algún momento, de alguna forma, va a tener que explicar cómo es que la obra de Cristo tiene sentido. En algún momento se verá obligada a decir que esto fue (o no) necesario, que tiene (o no) sentido, que es (o no) trágico. Si predica sobre Jesús, él o ella tendrá que conseguir que por qué sucedieron estas cosas como sucedieron, cómo es que la cruz fue «por nosotros», nos llegue a parecer entendible. Así que la respuesta al reflejo antiteológico se resume en la misma que dimos antes. Si no desarrollamos cómo es que la obra de Cristo nos salva, entonces nos limitaremos a permitir que los himnos, los escritos de divulgación y la literatura no teológica que pueda leer la gente, plagado como estará todo eso de presuposiciones sin identificar, decidan la cuestión por nosotros.

Entonces pareciera que la única opción que nos queda es mirar en alguna otra dirección para obtener una explicación más completa, y más plenamente bíblica, que no sea una de las corrientes principales de la tradición. Recordemos las preguntas que hacíamos de esas corrientes y las exigencias que debería poder satisfacer tal afirmación doctrinal.

Una comprensión adecuada de la obra de Cristo tiene que tomarse tan seriamente el pecado y la perdición como lo hizo Anselmo. Necesita ser consonante con la Biblia. No debería verse vinculada a una única imagen metafórica, como la del tribunal de justicia. No debería distorsionar las



imágenes bíblicas, como lo hace la explicación anselmiana al distorsionar los conceptos de «sacrificio» y «redención» para hacer que signifiquen purificar de pecado, a pesar de que cada imagen tenía su propio significado.

Parte de lo que queremos pedir de una doctrina es que sea consonante con los otros temas principales de la Biblia. ¿Cuáles eran algunos de esos otros temas que echamos a faltar en la explicación anselmiana? Uno era el concepto de unión con Cristo. Pablo lo describe como «estar en Cristo», y el evangelio de Juan lo describe como «permanecer en él y él en nosotros». Hemos observado esta «lógica de la solidaridad» en determinados puntos del desarrollo de cada teólogo del Nuevo Testamento. Está ahí en Juan, Pablo, y Hebreos como concepto clave —nunca del todo demostrado, nunca identificado como tal, pero siempre presente—. Estar en Cristo es tener una identidad cuyo sentido viene de estar en relación con Cristo. La aproximación más cercana a este concepto en la teología tradicional es el concepto ortodoxo reformado de «cabeza federada». «Federada» viene del latín *foedus*. El concepto de cabeza federada viene a decir que por cuanto Dios ha establecido un pacto a esos efectos, entonces otra persona puede representar a la humanidad entera por poderes. En el pacto establecido por Dios con Adán, Adán nos representa a todos. Si Adán obedece, participamos en esa obediencia. Cuando Adán cae, nos arrastra a nosotros en su caída. Entonces, nuevamente, en el pacto con Cristo, es él nuestra cabeza, de manera que lo que haga él, lo hace como testaferro nuestro. Esta «lógica de la solidaridad», o «cabeza federada», bien pudiera ser uno de los recursos a emplear más extensamente y mejor que el uso que hace la tradición anselmiana de la idea de encarnación.

Pero hay otros recursos que no han sido explorados a fondo por las teorías antiguas de la reconciliación y también se encuentran en nuestro inventario. Somos conscientes de la historia como una progresión. Esta consciencia es característica de nuestra era, como no lo fue en otras eras anteriores. Estamos aprendiendo a discernir una forma más hebrea de ver las cosas, que difiere de la helenista y posteriormente la forma grecorromana de entender la realidad. Concebimos de la iglesia como un grupo concreto de personas y no en primer lugar como una institución, organización, ni cuerpo de doctrina. Opinamos que la realidad se fragua en la consciencia de pertenecer a un pueblo. La historia es la única realidad que conocemos; ya no pensamos en términos de esencias, ni sustancias e *hipóstasis*, acerca de realidades que existen en alguna dimensión externa, que tienen existencia en sí mismas. Concebimos de la realidad como algo que sucede en las relaciones personales, en las relaciones institucionales, con el paso del tiempo. Así que si tomásemos el historicismo como una postura filosófica congruente con la Biblia, entonces al leer la Biblia bien pudiéramos descubrirnos en posesión de

un recurso nuevo para desarrollar una comprensión de la necesidad de la obra de Cristo.

Encaja con esto pensar más que lo hicieron otras doctrinas anteriores, acerca de Jesús como un hombre, una figura social, un maestro, una figura moral: Jesús como quién actúa dentro de la situación política y cultural de Palestina. Buscamos algún tipo de relación entre la reconciliación y sus discursos sobre el reino, sobre perdonar al prójimo, su dedicación a enseñar, a forjar con la gente una iglesia —un cuerpo de discípulos— y enviar personas a la misión. Lo vemos acabar crucificado, lo vemos resucitar muertos, resucitar también él de entre los muertos, como algo con efectos sociales. Este es un recurso para la doctrina de la reconciliación que no ha sido explorado por las otras explicaciones.

La unidad entre la obediencia de la humanidad y la obediencia de Cristo es otro elemento, cuya ausencia habitual acabamos de mencionar. La cruz de Cristo demanda y habilita la cruz del cristiano. Podríamos intentar reafirmar la unidad entre la obediencia y la santificación, y la justificación; en lugar de distinguir entre el ser hechos justos y el ser hechos buenas personas, como lo hace la teología tradicional al distinguir entre la justificación, y la santificación como un proceso separado y posterior que nos hace hacer el bien. La unidad entre estos dos en el pensamiento bíblico vincula la unidad de nuestra obediencia a la obra de Dios en Cristo, vincula su cruz y la nuestra, su muerte y nuestro morir juntamente con él. Esta unidad doble falta del todo en Anselmo, pero está presente en la Biblia<sup>11</sup>.

Por último, hemos sugerido por el camino, que la teoría de Anselmo no requiere la fe del creyente, ni tampoco requiere la resurrección. Una interpretación de la reconciliación que no se pueda entender sin la resurrección y una doctrina que necesita la fe del creyente, probablemente será mejor.

Así que queremos una explicación de la reconciliación que no esté vinculada a una manera arcaica de entender la realidad (como el descenso a los infiernos, o la teoría de rescate). Queremos una explicación que hace falta apropiarse personalmente (no es suficiente que haya sucedido ahí fuera). Queremos una explicación que está dentro de la historia, que no solamente en la mente de Dios o en algún tribunal celeste hipotético. Queremos una que necesite a Jesús como el cumplimiento de la promesa, que necesita a Jesús como maestro, que necesita la resurrección, que necesita la encarnación, y que necesita valerse de todas las variantes del lenguaje neotestamentario. Pero entonces, ¿cómo vamos a armar, como vamos a predicar, y cómo vamos a describir, una explicación de la muerte de Cristo que consiga todo eso? Es una lista exigente, desde luego, pero de todas formas deberíamos conocer lo

---

<sup>11</sup> Véase John Howard Yoder, «El discípulo de Cristo y el camino de Jesús», cap. 7 en *Jesús y la Realidad política* (Buenos Aires y Downers Grove: Ediciones Certeza, 1985).

que hay en esa lista antes de ponernos a afirmar, predicar, o comprobar los méritos de una doctrina de la reconciliación.

### UN INTENTO ALTERNATIVO

Para los fines de esta colección de materiales introductorios, no sería apropiado concluir la introducción a la forma clásica del problema, proponiendo una única «respuesta correcta». Sin embargo también tiene sentido demostrar la utilidad de hipótesis nuevas que procuran desatascar el atolladero del debate antiguo. Es en ese espíritu que insertamos aquí el texto a continuación, que data mayormente de 1954<sup>12</sup>. El o la estudiante querrá compararlo con la respuesta de Gordon Kaufman<sup>13</sup>. Aquí solamente intentaré bosquejar, lo más concisamente posible, una explicación teológica de la obra de Cristo, que consiga:

1. Responder a la pregunta planteada: «¿Qué es la perdición y cómo remedió eso la muerte de Jesús?»
2. Integrar los resultados de la exégesis y los intereses que mueven la sistemática y el discipulado.
3. Tomarse con tanta seriedad como Anselmo, la cuestión del pecado.
4. Integrar tan bien como Anselmo, las diferentes imágenes y terminologías empleadas en el Nuevo Testamento (ya hemos visto que ni la idea de redención ni la de sacrificio, sostienen la teoría de Anselmo tan bien cómo se había pensado).

Tres presuposiciones orientan el argumento a continuación. Han sido explicadas en otro lugar, demostradas para la entera satisfacción del autor, y se pueden dar por sentadas aquí. Cualquier discrepancia que se pueda sostener en cuanto a estas presuposiciones deben entenderse como cosa aparte de la crítica que se pueda hacer en cuanto a cómo se emplean para el argumento presente:

1. *La noción de unidad de fe* expresada por la expresión paulina «en Cristo» y la joánica «permaneced en mí». En la fe, ocurre una identificación y comunión con Dios en Cristo, que se puede describir aunque no explicar. Aquí este concepto se da por sentado.
2. *La creencia de que la no resistencia<sup>14</sup> es parte de la naturaleza esencial de «agape»*, la forma como Dios trata con el pecado. Esto se ha trata-

---

<sup>12</sup> Yoder, «A Study in the Doctrine of the Work of Christ», un texto presentado a un grupo de estudio en Domburg, Países Bajos, en 1954.

<sup>13</sup> Nota editorial: No está claro a qué texto se refiere Yoder aquí.

<sup>14</sup> *Nota del traductor*: «No resistáis al que es malo» (Mt 5,39). La tradición menonita identifica con este término, «no resistencia», su renuncia a la violencia y el homicidio en ningunas circunstancias, ciñéndose al contexto de estas palabras en el Sermón del Monte.

do suficientemente en la literatura pacifista y en el estudio de términos bíblicos, como para no requerir más explicación aquí.

3. *La opinión, menos directamente relevante, de que toda verdad cristiana se ve distorsionada cuando no se tiene en mente con absoluta claridad, la diferencia entre la iglesia y «el mundo».* Esto no es tanto que apoya la doctrina que se defiende aquí, como que explica cómo es que la doctrina anselmiana, aunque notoriamente débil en cuanto a ética, sin embargo pudiera alcanzar a ser tan generalmente aceptada durante tanto tiempo. Los teólogos han procurado responder a la necesidad de la humanidad; no han procurado, en general, una comprensión del discipulado. No podían, por cuanto su definición del cristiano tenía que incluir a todos los ciudadanos del Occidente cristiano.

La Biblia nos propone una visión del ser humano donde estaría siempre en un contexto de decisión. Aunque muchos aspectos de las situaciones humanas nos vienen causalmente determinadas sin nuestro consentimiento, nos encontramos siempre, sin embargo, inevitablemente, ante los mandamientos de Dios. A no ser que estos mandamientos sean un sinsentido (como afirmarían algunos existencialistas), indican que los seres humanos estamos de verdad ante una decisión, libres para escoger si obedecer o desobedecer. Aunque a la postre podamos analizar nuestras decisiones para observar que venían «causadas», nada cambia: en el momento de la decisión, cuando enfrentados con el mandamiento de Dios obedecemos o desobedecemos, nos sabemos libres de elegir.

El empleo del término «libertad» es filosófico. Cuando la Biblia dice «libertad» se refiere a otra cosa diferente, a saber, la redención y libertad del pecado (que *no* —como alegan algunos hilos del pensamiento de Lutero, Barth y la neoortodoxia— libertad de normas éticas). El término es en cualquier caso claro; y es el único disponible, y lo seguiremos usando aunque conscientes de sus limitaciones. La libertad de la humanidad a la que nos referimos aquí, significa que en el contexto de la elección ante Dios, que es en efecto nuestra condición, tanto la obediencia como la desobediencia son posibilidades reales.

Esta libertad real está en la raíz de todos los males del mundo, y la mayoría de los males de la teología también. Así que sucede que la mayoría de las teologías intentan negarla, como también la mayoría de las estrategias sociales. Solamente Dios, de hecho, respeta de verdad esta libertad.

El ejemplo más claro de la negación teológica de la libertad es el universalismo, que a todos los efectos viene a decir que cuando las personas tienen la impresión de estar en un contexto de elección, no lo están. Nos creemos libres de dar la espalda a Dios, pero si lo intentamos, nos descubriremos atrapados después de todo. La apariencia de libertad es entonces solamente

una farsa, y tanto la historia humana como el mandamiento de Dios son una burla. Ese no es el camino de Dios; es un intento humano de resolver un problema mediante el recurso de definirlo de tal suerte que no exista.

El problema del mal no tiene ningún origen más allá de este: la posibilidad de desobediencia es la única condición necesaria para la realidad de libertad y personalidad humanas. ¿Por qué, entonces, asumió Dios este riesgo cuando hubiera sido tan fácil, tanto más sencillo, no crear este problema? Dios podría haber ordenado que todos los seres humanos siguiesen sus instrucciones, sin nunca tener que expiar nada. Dicho así, está claro que la pregunta es un despropósito, hasta puede que sea sacrílega. La única respuesta es que Dios es *agape*<sup>15</sup> y *el agape respeta la libertad del ser amado*.

Esta última afirmación es el único punto sólido donde es imposible hallar excepción. Es el punto de partido de la teología, de la historia, de la ética, del orden eclesial, y de todo ámbito donde el *agape* importa. El *agape* respeta la libertad del ser amado hasta para perderse. La primera revelación de *agape* fue entonces la creación de la libertad humana, y ninguna teología ni ética que niegue esta libertad puede ser cierta. El universalismo niega la libertad de la humanidad de dar la espalda a Dios; el constantinismo niega la libertad de no ser cristianos; el monismo niega la existencia real de la humanidad; y el totalitarismo o utopismo niega a la sociedad la libertad de elección (y/o de pecar). Cada sistema de esta índole niega el problema que se propone solucionar.

Dios asume el riesgo de dejar en libertad a las personas; esta es la definición de *agape* que se encuentra al fondo de todo pensamiento significativo. El hecho de que esto deja entrar por la puerta de atrás el problema del mal es lamentable, pero no había ninguna otra forma y Dios asumió ese riesgo, precisamente por su *agape*.

El hecho trágico es que las personas desobedecen, confirmando así muy a pesar de los universalistas, la realidad de la libertad humana (es decir, la realidad de que Dios respeta la libertad humana). En tanto que las personas persistan en desobediencia, el respeto de Dios de esa libertad conduce a la perdición (mientras que anular la perdición por decreto significaría que Dios abandonaba el *agape*). El primer paso es la ruptura de comunión con Dios, con la inhabilidad resultante para hacer el bien y para amar al prójimo, por cuanto el bien solamente es posible en una unión de fe con Dios. Dentro del contexto de libertad, nuestro mal despierta la venganza por parte de nuestro prójimo, un sistema de mal por mal que, canalizado por el Estado, tiene un efecto restrictivo sobre el pecado. Así la providencia, el cuidado de la creación por parte de Dios, continúa funcionando; aunque en el contexto de

---

<sup>15</sup> *Nota del traductor:* Término griego (de acentuación grave, no esdrújula) que se traduce normalmente, por ejemplo a lo largo de todo I Corintios 13, como «amor».

respetar la libertad humana para pecar. El resultado final de la libertad así abusada, es muerte e infierno, la consumación del respeto de Dios de nuestra libertad para darle la espalda a Dios.

Este orden de las cosas tiene entonces, por virtud del hecho de que Dios lo respeta, un cierto grado de autonomía contraria a la voluntad redentora de Dios. Esto es lo que tiene de cierto la teoría de la reconciliación orientada hacia el rescate, donde se supone que Satanás ha adquirido ciertos derechos sobre la humanidad. La misma verdad se expresa en su nombre: «príncipe de este mundo». Satanás es la personificación de la autonomía del mal, contraria a Dios; pero esta autonomía tiene que reconocerse limitada, como lo indica el prólogo de Job, por el hecho de que es una autonomía *concedida* por Dios en la historia de la libertad de su creación.

Así, entonces, al descubrir el carácter esencial de la condición humana como sencillamente la involución de una libertad concedida por Dios, no estamos diciendo que la necesidad de reconciliación está solamente en nuestras mentes; porque una parte de la libertad concedida a la humanidad, es su poder para influenciar la realidad y expresarnos en la historia.

Ahora podemos describir el problema que ha de solucionar la reconciliación. Es decir, podemos definir nuestra condición de perdición. La humanidad, creada para estar en comunión libre con Dios y en obediencia dentro de esa comunión, ha puesto patas arriba esta libertad, este don del amor de Dios, de tal suerte que el amor de Dios nos permite abandonarle si es lo que elegimos. La cuestión ahora es cómo podrá devolver a la humanidad su comunión y obediencia, es decir, cómo puede Dios salvar (como expresión de su *agape*) y a la vez seguir permitiendo a la humanidad ser libre (también una expresión de su *agape*), para lo cual hará falta incluir un respeto de la tenacidad de la pecaminosidad humana. Cómo, en resumidas cuentas, revelarnos su amor sin imponérselo, porque la imposición sería la negación del amor.

La obra de Cristo es, en su esencia, obediencia (véase Filipenses 2). Cristo fue exactamente lo que Dios había querido que fueran los seres humanos: en comunión libre con Dios, obedeciendo a Dios y amando al prójimo —hasta a sus enemigos— con el amor de Dios. El Credo niceno procura salvaguardar esta verdad. Este hombre Cristo Jesús realmente fue la operación de Dios: fue un ser humano en comunión *perfecta* con Dios. Nicea sostiene la realidad de la obra de Dios mediante la obediencia de Cristo.

Pero este amor, perfecto en obediencia, tuvo que ser vivido en el mundo poblado de pecadores, respetando la libertad de los pecadores para no amar. Así es como el *agape* pasa a significar *no resistencia*, aguantar la pecaminosidad del prójimo; cargar, literalmente, con los pecados del prójimo. Si Cristo hubiera actuado de cualquier manera ante la pecaminosidad de la humanidad,

otra que la de no resistir respetando así nuestra libertad para pecar contra él, su obra habría sido menos que un perfecto *agape*. Sus tentaciones tienen que ver precisamente con esto mismo. Haciéndole considerar la posibilidad de atajos en el camino, que sin embargo hubiesen constituido violar la libertad humana para rechazarle, el tentador esperaba provocar a Jesús a desdecirse de la libertad que Dios había otorgado a la humanidad al principio, en lugar de seguir hasta el fin el camino emprendido para salvarnos *dentro de* nuestra libertad. La tentación a recurrir a métodos políticos o a la autodefensa violenta, fue un aspecto de esa posibilidad.

«Seguir hasta el fin el camino emprendido» significó la cruz. Por cuanto, ya que el homicidio es el peor pecado —el que más radical y absolutamente priva de libertad— entonces el colmo de *agape* es también el colmo de no defenderse, a saber, padecer el homicidio, respetando así la libertad del prójimo para cometer el peor pecado, por su amor al pecador/asesino (1 Jn 3,11-12.16). Eso es lo que hizo Jesús.

La imagen del sacrificio es especialmente relevante aquí. Porque el sacrificio último, el sacrificio del yo, es precisamente la entrega absoluta a la comunión obediente con Dios. Esto es lo que Jesús hizo al permitir que Dios expresara su *agape* a través de su «obediencia hasta la muerte, y muerte de cruz». Así el sacrificio, la comunión y la obediencia, son idénticos. La sangre como símbolo de la vida entregada, es la forma más notable de expresarlo. La inocencia de pecado de Cristo no es entonces (como lo era para Anselmo) tan solamente una formalidad legal ni tampoco, como algunos entienden los sacrificios del Antiguo Testamento, cuestión solamente de pureza ritual. El hecho de que Jesús no cometiera pecado es precisamente el sentido entero de su vida y de su obediencia ofrendada. Su inocencia de pecado, su obediencia, es lo que él le ofreció a Dios, y esa inocencia de pecado, su amor hasta lo sumo, le costó la vida en un mundo poblado de pecadores<sup>16</sup>.

El lugar de la resurrección en la obra de Cristo es mucho menos difícil explicar en cualquier teoría, que la muerte; pero casa mejor aquí que con Anselmo. Ontológicamente, es sencillamente una necesidad: «La muerte no lo pudo retener» (véase Hch 2,24). Psicológicamente, la resurrección es fundamental para el discipulado, por cuanto pone de manifiesto la justicia, la posibilidad, y la efectividad del camino de la cruz.

---

<sup>16</sup> Una nota adicional acerca del sacrificio en el Antiguo Testamento. Podría sostenerse legítimamente que el sentido del sacrificio no era identificar los pecados del individuo con el cordero al imponerle las manos y matarlo para así deshacerse del pecado. Esa era la función, al contrario, del chivo expiatorio, que sin embargo no se mataba. El significado, parece ser, era identificarse con la pureza del cordero y después ofrecer ese ser puro a Dios como «aroma agradable»; lo cual tiene mucho más sentido.

Pero nuestro interés presente es el lugar de la resurrección en la dialéctica del amor de Dios, que procuró salvarnos mientras respetaba nuestra libertad para pecar, hasta el punto de dejarse matar por nosotros. La resurrección pone de manifiesto que, aunque la humanidad haga lo peor imaginable, se aleje el máximo posible de la comunión hasta el colmo de matar a Dios, sin embargo no podemos destruir ese amor. La humanidad ha hecho lo peor, y resulta que el amor de Dios es más fuerte; ha aguantado el asalto del pecado *sin cancelar* la libertad del pecador, y sale airoso y victorioso. Este triunfo del *agape* de comunión, sacrificio y obediencia, sobre la rebeldía humana en su máxima expresión, ahora se yergue sobre la humanidad como objeto de fe: fe como unión, no solamente fe como convencimiento. Podemos identificarnos con la obediencia que se tragó nuestra rebeldía y salió airoso.

La apropiación de la obra de Cristo viene por el *arrepentimiento* y la *fe*, pero ni lo uno ni lo otro como lo ha entendido la ortodoxia. El arrepentimiento conlleva una ética, no solamente remordimiento o tormento interior por el pecado; es el giro de 180 grados de la voluntad, que es condición necesaria para la obediencia. La idea ortodoxa luterana o católica del arrepentimiento (penitencia o consternación por el pecado) como condición para obtener perdón está mal enfocada, por cuanto el perdón de Dios es incondicional, es don de su gracia.

La fe, asimismo, hay que entenderla bíblicamente, despojándola de ideas anselmianas. No es solamente la aceptación de la proclamación de que Jesús murió para cargar con nuestra culpa. Es, al contrario, el compromiso a una fidelidad de unión y de obediencia que nos es ahora posible, gracias a la obediencia perfecta y triunfal de Cristo. En la usanza paulina, la fe es identificarnos con Cristo cuando se ofrece a sí mismo en obediencia a Dios; en Hebreos, la fe es creer tanto como para obedecer cuando todo parece perdido (este es el sentido de Hebreos II); en ambos usos, la fe significa discipulado: seguir a Jesús. La verdad de la doctrina sobre el Espíritu establecida en Nicea y Constantinopla, consiste en afirmar la verdadera divinidad de Dios cuando opera por medio de nuestra obediencia.

El perdón entonces puede entenderse, ya no como la anulación de una sentencia pronunciada contra nosotros por Dios, sino como derribar un impedimento a la comunión; el obstáculo es nuestra pecaminosidad, junto con el respeto de Dios de nuestro derecho a levantar tal obstáculo<sup>17</sup>.

La visión de la salvación como comunión restablecida y por consiguiente la habilitación restaurada para la obediencia, casa mejor que la explicación de Anselmo con *todas* las figuras neotestamentarias de reconciliación. Nos permite valernos de las nociones, por ejemplo, de iluminación (un concepto

---

<sup>17</sup> Véase Vincent Taylor, *Forgiveness and Reconciliation: A Study in New Testament Theology* (London: Macmillan, 1941).



favorito de los anabaptistas), unión con Cristo, el nuevo Adán, muerte al viejo hombre y resurrección al nuevo, sanidad, y adopción como hijos, a la vez que con los de sangre de sacrificio y rescate o redención que ya hemos tratado.

No hay así ninguna distancia entre la justificación y la santificación, entre una justificación forense y la justicia que lo es de verdad. Sí que existe esa distancia en la vida del cristiano, pero ahí donde la deja Dios mismo, donde o usamos o abusamos de nuestra libertad, por cuanto seguimos en un contexto de decisiones libres. La distancia se encuentra entre nuestra intención (quiénes somos «por la fe» cuando andamos en la fe) y lo que en efecto conseguimos (que incluye esas ocasiones cuando caemos en falta de fe, distanciamiento de Dios, desobediencia). El pecado para el cristiano es entonces una contradicción; es una paradoja. Por otra parte sin embargo, para el pecador, seguro en su decisión de darle la espalda a Dios, el pecado es normal. Existe entonces una diferencia real entre el pecado del pecador y el del santo; una diferencia que viene sostenida por I Corintios 11,31-32 y I Juan 1,6-8; 5,15, pero negada por Anselmo, Lutero, Barth y Niebuhr.

Obviamente, los términos en que expresamos esta visión son diferentes a los bíblicos, aunque tampoco son especulativos. La definición del amor como respeto de la libertad del prójimo es enteramente conceptual, donde el pensamiento bíblico es concreto y personal. Este argumento, sin embargo, no debería esgrimirse contra esta forma de expresar la doctrina, más que contra la de Anselmo, que es igualmente ajena a la Biblia en su forma. La comprobación para una doctrina no es que tenga un sabor hebreo en su vocabulario, sino que sea adecuada para interpretar y sintetizar el material exegético en un todo intelectualmente inteligible. Que una doctrina sea intelectualmente inteligible no significa que se haya demostrado racionalmente. La teología está al servicio de la revelación bíblica, no es una subestructura de ella.

### TEMAS ACCESORIOS

Más allá de la labor estrecha que hemos estado emprendiendo, adentrarnos al significado de la reconciliación nos requerirá prestar atención a tres temas subordinados:

- a. El universalismo y/o el infierno.
- b. El «descendió a los infiernos» como parte del credo.
- c. La utilidad presente de la perspectiva subjetiva.

### LA LÓGICA DEL UNIVERSALISMO

El término «universalismo» se emplea a veces con otros sentidos, pero en la conexión presente significa afirmar que la intención de Dios de salvar a la humanidad entera tendrá al final éxito con todos. Todas las personas, de

alguna manera, en algún momento, serán salvas. No hemos mirado todavía esta cuestión directamente. Deberíamos repasar los argumentos esgrimidos en su favor, y entender en alguna medida su origen. Más de una corriente teológica puede llegar a esta conclusión. Las dos categorías que he decidido emplear aquí no son suficientemente discriminatorias. Tal vez fuera necesario que hubiera más que dos, pero por lo menos existen diferencias reales entre estas dos.

### *La omnipotencia de la Gracia*

Este tema se encuentra predominantemente en la corriente pietista de la historia de la iglesia. Uno se llevaría la impresión, al leer los escritos polémicos de algunos evangélicos modernos, que el universalismo es un rasgo del liberalismo teológico porque cree que la humanidad es tan buena que no es posible que se pierda de verdad. Existe esa postura. Es posible sostenerla, aunque no es muy lógica. El liberal en la teología es más fácil que no sepa qué hacer con la palabra «perdición», que no que diga que nadie entra en esa categoría. El universalismo como corriente dentro de la historia de la iglesia viene, en realidad, del pietismo. Es una afirmación sobre la bondad y el poder de Dios. Dios se caracteriza ante todo por su gracia, y su propósito es salvar a la humanidad entera. Dios es en segundo lugar omnipotente. Dios puede hacer lo que se propone o desea. No sabemos cómo y no sabemos cuándo, pero todas las resistencias contra Dios tienen que derrumbarse en algún momento. Presumiblemente esto deberá suceder más allá de la historia en que existimos ahora. Esta posición puede surgir en una forma fuerte, que pueda aseverar tajantemente que Dios en última instancia salvará a todos. Un efecto que tuvo fue la creación de la denominación Universalista en la experiencia de Estados Unidos. También generó —me parece que esto es cierto— la única división dentro del menonitismo, cuyo motivo fue una doctrina. Un predicador llamado Joseph Yoder escribió, hacia 1870, un poema titulado *Fröhliche Botschaft* (Mensaje gozoso). El mensaje era que Dios es amor y que el amor de Dios es omnipotente e irresistible. Precipitado mayormente en torno a la cuestión así suscitada, se formó un grupo de menonitas de trasfondo ámish, que en aquella época se conocieron como «los ámish de Stucky» y a la postre, como «la Convención Central»; y al final se incorporaron a la iglesia menonita de Convención General. Fue un movimiento situado principalmente en Indiana e Illinois.

Una forma más modesta de esta postura no dice que todos serán salvos, aunque sí dice que no tenemos motivos suficientes para poder decir quién se perderá. Si Dios es quien Jesús dijo que era, y si Dios es Dios, entonces no podemos establecer los límites del poder de la gracia de Dios. No podemos negar la posibilidad de salvación para nadie en particular. No podemos afirmarla positivamente para todos, pero tampoco podemos negarla tan

rotundamente como lo han hecho otras teologías. Esta es probablemente una forma aceptable de resumir la postura de Karl Barth, que se basa en la lógica de la omnipotencia, junto al significado de la gracia.

*El universalismo de la verdad y la imparcialidad de Dios*

Por cuanto Dios es por definición universal, imparcial, justo y equitativo, lo que Dios pide a los seres humanos tiene que ser universalizable. Dios ha de exigir lo mismo de todos. No sería justo que las personas que nunca han oído el mensaje cristiano ni el mensaje de los profetas hebreos, fueran condenados por no haberlo aceptado. Tiene que haber otra base por la que Dios pueda mostrarse justo con los que no han oído este mensaje. Esto cuadra con la tradición católica de teología natural, que afirma que se pueden conocer muchas cosas acerca de Dios por otros medios que la revelación especial de los profetas o Jesús.

Tiene que haber otra forma de que la cuestión de fe sea exigible para la persona que no la ha oído en su forma bíblica. La gente tiene que ser capaz de recibirla de alguna manera. Tiene que haber alguna forma posible de que puedan percibir el universo como gracia. Aprenden a percibir el marco de referencia en el que viven, donde la misma naturaleza los está sosteniendo, el mismo amor de madre, y la misma comunidad de aceptación que tenemos nosotros. Tiene que haber alguna manera de que todos perciban que el universo es una obra de un Dios amante, y puedan responder a esa gracia con gratitud y adoración: un equivalente funcional a la fe cristiana. Algo tiene que estar al alcance de todo el mundo, que sea como creer por medio de Cristo, porque de lo contrario Dios no sería justo. Esta manera de entender las cosas existe también en diferentes grados. La forma más categórica se limita a aseverar que todo el mundo al final será salvo aunque muchos ni siquiera se enteren de ello hasta el fin. Una forma más moderada dice que no hay nadie que no pueda ser salvo. El mensaje le llega a todo el mundo. El universo que se ofrece para todos, es una señal de la gracia de Dios. Es un sacramento universal. Por supuesto que algunos lo rechazarán. Una posición aún más moderada se limita a decir que es posible que haya personas, y que tal vez en efecto haya personas, que confían de verdad en Dios para su salvación. Estas personas creen de verdad que la creación es obra de un Dios amante, e invitan a otros a recibirlo por gracia. Confían de verdad en ser hallados justos por la gracia de Dios, obedecen y oran, todo ello sin conocer el nombre de Jesús. Karl Rahner habla en este sentido de «cristianos anónimos».

¿Qué hemos de hacer con el universalismo a cada uno de estos niveles? Hay diversas respuestas posibles. Una, por supuesto, es bíblica en el sentido más estrecho. Hay textos en la Biblia que hablan con claridad de personas que serán apartadas, negadas, rechazadas, hasta castigadas. Basándonos en

esos textos, tenemos que decir que ese elemento no se puede olvidar sin más, borrar, tratar como que no merece atención. Cualquiera que presente esos argumentos, deberá considerar seriamente esos textos. Hacerlo no garantiza que no sea posible asumir posiciones universalistas, pero probablemente como mínimo descartará la posición más rotunda en cada categoría.

También necesitamos reconocer que hay una corriente firme de Escritura, cuyas afirmaciones sí parecen apoyar la omnipotencia de la gracia. La Biblia parece hacer lugar a pensar del castigo y el rechazo como algo que al final se desvanecen, como en última instancia incapaces de sostenerse ante la omnipotencia de la bondad de Dios, así que recurrir solamente a oponer un texto contra otro no va a ser suficiente. Cada bando puede esgrimir textos que parecerían dirimientes. Además, la cuestión ya no es solamente textual sino sistemática, desde el momento que hay que comparar textos que apoyan cada lado del debate, intentando constatar cuáles tienen la autoridad más amplia, profunda o elevada, capaz de anular la fuerza de los demás. La afirmación que aparece reiteradamente, en diferentes formas, de que Dios no desea la muerte de nadie, así como las afirmaciones a efectos de que la gracia de Dios es omnipotente y que lo que Dios quiere que sea al final será, son tan claras como aquellas otras. Entonces cuando se cotejan las dos tradiciones o corrientes, ¿tiene una de ellas una autoridad o claridad tal, que las afirmaciones contrarias pueden considerarse en algún sentido subordinadas a esta? Si decimos: «Sí, Dios quiere salvar a todo el mundo y Dios conseguirá todo lo que Dios quiere; aunque no del todo, por cuanto algunos se empeñan en rechazarle», estamos dando a entender que hay una cuestión de fondo sistemática o hermenéutica, que va más allá de la sola cuestión de si creemos o no un texto.

Otro nivel de argumentación, que no carece de importancia ni de valor teológico, es más bien pragmático. Algunos consideran que creer que Dios al final salvará a todo el mundo, acaba por socavar el imperativo misionero. ¿Por qué molestarse en ir a otra parte del mundo, incordiar a la gente, correr riesgos, provocar conflicto social, y sacrificar tiempo y comodidad, si al final a todo el mundo le va a ir bien de todas maneras? Este argumento parece de entrada gozar de cierta fuerza psicológica y lógica, pero la ilusión no es tan clara como aparenta. Ha habido poderosos misioneros que sin embargo sostenían una doctrina universalista. Tal vez lo podemos ilustrar con una analogía traída desde otro ámbito. El calvinismo más estricto se caracteriza por la afirmación de que todo está ya predestinado. Los arminianos dicen: «Esto debería hacer que no os importa la vida y no vais a esforzaros en nada, por cuanto Dios ya lo ha hecho todo. Qué es lo que sucederá, ya lo tiene decidido Dios». Sin embargo no se da el caso de que los calvinistas sean perezosos. Los calvinistas se encuentran entre la gente más enérgica que ha visto la civilización occidental en los últimos siglos. Que Dios haya determi-

nado que algo va a suceder, es la motivación que los impulsaba a ponerse en marcha y estar de parte de Dios cuando suceda. No se quedaron quietos esperando a ver cómo lo hacía Dios. Lo mismo con el impulso misionero. Si el motivo de que alguien sostiene el universalismo está de verdad arraigado en su comprensión de la bondad y el poder de Dios, entonces va a querer ponerse de parte de Dios en el proceso de salvar al mundo, que no quedarse en casa para que Dios lo haga solo.

Una consideración lógica en dirección contraria no es tan obvia pero puede que sea igual de importante. La preocupación con la perdición humana y las presuposiciones constantes de que hay dos categorías de persona, donde si no aceptas de inmediato el mensaje estás destinado a la perdición, puede tener un efecto negativo en la capacidad de la persona a ser un cristiano proclamador y misionero. Puede hacer que las personas sean compulsivas, rápidas para emitir juicios, y temerosas. La mayoría de las personas respondían con fe cuando Jonathan Edwards les decía que si no respondían con fe, ya estaban precipitándose al infierno. Pero respondieron así al mensaje de Edwards porque predicaba en su propia cultura, donde todo el mundo le aceptaba como predicador. En una sociedad poscristiana, si uno fuera a predicar lo que decía Edwards, deja ya de tener ese mismo efecto. Esa proclamación de la condición perdida ya no comunica gracia. Ya no es el trasfondo ante el cual sea posible proclamar la confianza de salvación. Así que ha sucedido frecuentemente que la obcecación cristiana en predicar sobre el infierno —por muy determinante que haya sido en la predicación «avivamentista» de la iglesia— tiene un efecto mínimo y hasta negativo, en el esfuerzo de comunicar el evangelio fuera del ámbito de la civilización cristiana.

Quiero sugerir otro nivel de respuesta frente a la lógica del universalismo, que puede ser más útil. Ese nivel se toma con seriedad la particularidad de la fe bíblica. Ambas posiciones que hemos estado tratando, alcanzan sus conclusiones por un interés en generalizar. Dios ha de ser omnipotente, entonces, por cuanto Dios es bueno, Dios jamás tratará a nadie injustamente, etc. Una de las peculiaridades de la fe bíblica, frente a algunas filosofías contemporáneas y otras religiones, es su particularidad. Empieza con Abrahán y los judíos. La particularidad de Israel y de la iglesia es la forma característica como opera la Biblia y la forma como opera siempre el Dios de la Biblia. Hasta tendríamos que decir, al proceder por los debates patrísticos, que YHVH, el Dios de la Biblia, no es lo mismo que el dios de la teología natural ni el dios que descubre todo el mundo cuando contempla las estrellas. Esa identificación sí que se hizo posteriormente en la historia de la teología, de manera que seguimos teniendo que considerarla. Pero no deberíamos dar por supuesto que donde la Biblia habla acerca del SEÑOR Dios, YHVH, se trata necesariamente de la misma persona que la idea de Dios, Dios como

mente pura, o Dios el motor primario de la filosofía pagana. Si Israel es particular, entonces Dios solamente escogió a los judíos para aquel período. Si la iglesia es particular —el sentido actualizado de Israel— entonces hallarse fuera de esta historia particular también tiene su sentido propio. Si fue Dios quien escogió lo particular, entonces no honramos ni la intención de gracia de Dios ni tampoco su omnipotencia, al argumentar con ímpetu que Dios al final va a ser que no le interesa lo particular.

No solo son particulares Israel y la iglesia. Mi historia personal es también particular. Lo que soy como persona es lo que he hecho con mi vida. No hago de mí *todo lo que sería posible en teoría* mediante lo que aprendo y no aprendo, mis decisiones, los lugares donde me desplazo, las personas que conozco, y las cosas que me suceden. Hago de mí una única cosa. Lo que he llegado a ser es la totalidad de quien soy, el ser único que soy. Y es característico de los propósitos de Dios para la humanidad, que Dios nos hiciera así, que Dios capacitase *esta* autonomía de la criatura.

Si he optado por independencia, incluso por rebeldía abierta o por egoísmo, entonces Dios va a respetarlo. Eso es lo que significa ser criatura. El poder de Dios puede dejar que las criaturas de Dios sean autónomas y a la vez, sin anular esa autonomía, dejar abierta la puerta a la reconciliación. Pero el amor de Dios no nos llevará a rastras, ni mantendrá abierta la puerta por la fuerza si estamos empeñados en cerrarla. Así que si tenemos en cuenta la particularidad de la fe bíblica y su opinión elevada de la responsabilidad humana y su visión peculiar de llamamiento, entonces la intención salvadora de Dios para todos, es que todos se salven por el testimonio, el servicio y el auge de la iglesia. No es que, aparte de ese testimonio, Dios tiene también otra vía que le funciona igual de bien y que, de hecho, soporta mucho mayor tráfico. Eso sería negar en principio la particularidad de la fe bíblica.

Esto nos lleva a un corolario del interés del universalismo, que es, por decirlo de alguna manera, la otra cara de la moneda. No hemos tratado en profundidad los temas de la ira y del infierno, aunque sí lo mencionamos al abordar la escatología<sup>18</sup>.

El concepto de «ira» en la Biblia es antropopático. Atribuye a Dios sentimientos humanos. Sin embargo ya en el Antiguo Testamento hay una

---

<sup>18</sup> Lo que tratamos a continuación resume, en parte, tres textos útiles: La alegoría de C. S. Lewis, *The Great Divorce* (New York: Macmillan, 1946) (*El Gran Divorcio* (Madrid: Rialp, 2003) ; Rachel King, *God's Boycott of Sin: A Consideration of Hell and Pacifism* (New York: Fellowship Publications, 1946) es una pieza de debate que combina discurrir sobre el infierno y el pacifismo de una manera sorprendente pero convincente; y el estudio de Anthony Tyrrell Hansom, *The Wrath of the Lamb* (London: SPCK, 1957), que es exegético y sigue el tema de la ira a lo largo del Antiguo Testamento y después en el Nuevo.

tendencia a distanciarse de una forma puramente personalista de entender la cólera divina. La ira se tiende a ver cada vez más como un proceso, un poder, algo menos que personal, más autónomo o independiente de Dios. Así como en Proverbios la sabiduría, *sophía*, se aproxima a compartir la naturaleza de Dios a la vez que es independiente. Como eso la ira. La ira acaba adquiriendo un carácter propio, ya no es sencillamente un rasgo de la personalidad de Dios. De hecho, no es en absoluto personal. Es más mecánica, como un proceso. El Nuevo Testamento aclara esto más todavía, y Anthony Hanson lo explica detallada y extensamente. Aquí, procuraré tan solo resumir la cuestión, recurriendo a lenguaje no bíblico.

La ira y el infierno son términos bíblicos que describen lo vinculante que es nuestra historicidad, por decirlo en un lenguaje especulativo contemporáneo. La historicidad de la naturaleza humana es lo que hace que las personas sean aquello en que se transforman. Mis decisiones son lo que *me hacen acabar siendo* quien soy. No soy nada que no sea lo que yo he hecho de mí mismo. Lo que yo he decidido ha sido decisivo. Esto es muy diferente a algunas otras antropologías (contemporáneas o antiguas). No soy ni un mero ejemplo de una esencia, ni un movimiento arbitrario y sin sentido en la inmensidad de la historia. Soy todo lo que vengo haciendo, y lo que vengo haciendo de mí, el resultado de cómo me he desarrollado y lo que vengo decidiendo. Si yo, por virtud de mis decisiones, acabo siendo una persona egoísta, comprometida en última instancia solamente conmigo mismo, entonces no es que combata contra Dios; sencillamente no noto a Dios ni lo deseo. Cuando Dios me permite ser egoísta, me deja conmigo mismo —que es otra forma de describir un infierno— no es que Dios esté siendo malvado o vengativo, ni emitiendo juicios condenatorios. Dios sigue manifestando su amor irrenunciable al respetar la propia libertad que Dios me dio para encerrarme en mí mismo, la libertad que Dios dio a sus criaturas por amor. Dios respeta esa libertad cuando no deshace el cascarón que me he hecho a mi alrededor. El respeto que muestra Dios por la libertad concedida a sus criaturas, permite que la criatura en su rebeldía tenga un cierto grado de autonomía frente a Dios.

Vimos que este era el valor de la teoría de rescate, en cuanto a la reconciliación. Tenía también algunas carencias, como hemos observado al describir el debate sobre la reconciliación, pero el elemento singular que no era en absoluto una carencia, es precisamente lo que ofendía a los teólogos filosóficos de la Edad Media. Reconocía a Satanás ciertos derechos. Los teólogos medievales consideraban que no era respetable suponer que Dios reconociera ningún derecho a Satanás —lo cual sí reconocía la teoría de rescate—, de tal suerte que hubiera que pagarle a cambio de conseguirnos la libertad. Pero Satanás sí que tiene derechos. Le han sido reconocidos por motivo del respeto que mueve a Dios en cuanto a la autonomía de sus criaturas —la

capacidad de las criaturas de Dios para discutir con él, rebelarse, apartarse y salirse con la suya—. «Ira» es la palabra empleada para describir este proceso que ya está operando en la experiencia humana; «infierno» es la que describe su carácter final irrevocable.

Tal vez podamos adivinar ya, de las conclusiones de Hanson, que la ira no es una actitud de Dios de la misma manera como las personas humanas tenemos actitudes. Tampoco es un atributo de Dios, en el sentido clásico. Dios no está enfadado y no necesita propiciación, no es vengativo ni rencoroso. La ira de Dios no es un recurso pedagógico. Es sencillamente la forma como funciona el proceso desatado cuando le damos la espalda a Dios. Es parte del respeto de Dios del proceso creado, donde el bien desemboca en resultados buenos, mientras que el mal desemboca en resultados malos. Si la humanidad está en rebeldía, el sufrimiento resultante de los efectos de esa rebeldía es lo que conocemos como la maldición o la ley. En fe, este sufrimiento sigue sucediendo. Es decir que la forma como produce su fruto el pecado, afectará también a aquellas personas que han recuperado la fe; aunque en el caso suyo, ese sufrimiento será parte del proceso de redención. Así es como el sufrimiento se solapa con la cruz de los cristianos. Este proceso, si lo padecemos por amor, *es en sí* redención, *es en sí* cruz, y este mismo proceso, si lo padecemos en rebeldía, *es en sí* maldición.

Nuestro próximo párrafo resume cómo lee Hanson el Apocalipsis: La gran diferencia entre los dos animales simbólicos que dominan el libro de Apocalipsis —el Cordero y la bestia— es que el Cordero conquista por medio de lo que sufre mientras que la bestia conquista por medio de la coerción. Cualquier imperio que se entrega a la búsqueda del poder por el poder, al final siempre se acaba forjando su propia destrucción. Esta tendencia autodestructiva tiene que haber resultado inconfundiblemente obvia para los que vivieron durante los años inmediatamente posteriores al suicidio de Nerón. Juan se sirve del símbolo de «la ira», no para expresar un odio personal contra quienes le perseguían, sino para expresar la verdad imposible de negar, de que el poder por el poder solamente consigue su propia destrucción. Lo he dicho antes acerca del egoísmo a nivel personal. Juan lo dice en cuanto al egoísmo a nivel social, que viene a ser lo mismo.

Hoy día es necesario enfatizar esto. Según Juan, el poder de Dios se manifiesta de una segunda manera en el mundo. Dentro del Imperio Romano la iglesia padece persecución. Aquí también son evidentes los poderes de la victoria de Dios. El padecimiento de la cruz se perfecciona en la historia, en los padecimientos de la iglesia cristiana. El Cordero es el símbolo de esta segunda manifestación del poder de Dios, pero su poder también implica un juicio. Las personas no acaban siendo entregadas sin más al poder de sus pecados, para padecer las consecuencias de maldades propias y ajenas hasta el fin. El propio acto de salvación trajo consigo juicio a la vez que redención.



La cruz puso de manifiesto no solamente el amor sino también la ira de Dios. No es que Dios estuviera encolerizado con la humanidad por haber crucificado al Hijo, sino que los que rechazaron el amor de Dios manifestado en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, al hacerlo se entregaron a la autodestrucción absoluta. Dios dio su última palabra en Jesús, así que los que rechazaron a Cristo también rechazaron a Dios. La ira es entonces el carácter tajante con que Dios respeta nuestra respuesta negativa frente al ofrecimiento del amor de Dios. Empieza a operar sus efectos en la historia, en el sentido de que: «Quien vive odiando, acabará trágicamente solo». El mismo principio opera cuando el carácter vinculante de mi vida —solamente tengo una vida; y cuando esta se acabe, ya no podré cambiar— se manifiesta al final permanente, de tal suerte que ya no hay escapatoria de aquello que yo mismo he hecho de mí.

El universalismo ve el amor y la gracia de Dios como un proceso de corregir o invalidar la historia tal cual se ha producido. Una posición «realista bíblica» considera que Dios es quien hace posible la historia, la vive y la padece. Es otra forma de decir lo que ya dijimos cuando arrancamos a hablar sobre la reconciliación. La cruz es necesaria para que la doctrina de la reconciliación pueda responder a las interrogantes con las que se pretende que nos ayudará. Sean cuales fueren los motivos por los que Jesús tuvo que hacer lo que hizo, tienen que empezar con una comprensión de la perdición humana. Aunque ya hemos tratado esto, mencionarlo otra vez aquí puede arrojar más luz sobre la afirmación general de la reconciliación.

Algunas formas de entender la reconciliación consideran que Dios viene a anular la historia. Estábamos perdidos, pero entonces intervino Dios y borró nuestro pasado, lo hizo desaparecer. Otras formas de entender la reconciliación, donde se considera que Dios padece, acepta, hace posible y sana la historia, parecerían ser más bíblicas.

### *«Descendió a los infiernos»*

La segunda anotación general a añadir al tema de la reconciliación, es una frase que no comentamos cuando repasamos el Credo de los Apóstoles. Entre la cruz y la resurrección, en su forma clásica el credo afirma: «descendió a los infiernos». ¿Qué quiere decir eso? Recordaréis que dimos un paso atrás para discurrir sobre el nacimiento virginal cuando llegamos al credo, porque era esa la primera oportunidad donde resultaba apropiado tratarlo. Aquí también, después de hablar sobre la reconciliación, viene a cuento volver atrás con una anotación sobre una de las frases del credo que carecíamos de elementos suficientes para tratar en ese momento.

El credo, vimos, surgió de la fórmula bautismal romana. En su forma más temprana, no venía incluida la frase «descendió a los infiernos». La afirmación más temprana de esta idea viene de la iglesia del siglo II en Siria y

Persia. Se encuentra en expresiones de fe de particulares —credos personales, podríamos considerarlos— pero no en ningún documento formal. La primera documentación formal donde aparece, es la Confesión de Sirmio, del año 359, entre Nicea y Constantinopla. Durante este período Atanasio y Arrio seguían con su tira y afloja. Hubo muchos intentos diferentes de reconciliación, mediación, o de alguna otra manera poner fin a la controversia entre los nicenos y los arrianos. De alguna forma la Confesión de Sirmio hizo de puente en el debate. Quienquiera escribió el Credo de Sirmio fue sirio. Trajo el texto consigo desde una iglesia donde el concepto era corriente. En realidad no tenía nada que ver con el debate niceno; es decir que añadir «creo en Jesucristo que descendió a los infiernos» no es propiamente ni trinitario ni arriano. Era sencillamente una declaración firme con la que ambos bandos podían estar de acuerdo. ¿Pero qué es lo que quiere decir?

En 359, la frase ponía: «... y descendió al submundo». El «submundo» era, literalmente, lo subterráneo, lo que está debajo de la tierra, *ta katachthónia*. Y además «se ocupó de las cosas allí». El verbo es *oikonomésanta*, o «economizar». Es decir que puso orden ahí. Es el mismo verbo que emplea el credo para referirse a su ministerio terrenal. Hoy día diríamos que «hizo lo que le pareció oportuno». No nos refiere qué es lo que hizo, solamente que hizo lo que era apropiado hacer. «Descendió al mundo subterráneo y se hizo cargo de lo que había que hacer. A quien vieron los guardianes del Hades y temblaron». ¿Y qué es lo que quiere decir esto?

La respuesta a esa pregunta no es obvia. Enunciaremos varias posibilidades. La respuesta que se elija dependerá de la autoridad que se considera que tiene el credo. Los que están obligados a creer el credo por constituir un compromiso esencial de su fe, no son libres de interpretar un texto como este de cualquier manera que se les ocurra. Tienen que asignarle un significado que pueden aceptar. Por consiguiente, no son libres de preguntar qué es lo que pudo significar en su contexto original. Pero aquí estamos queriendo averiguar qué es lo que pudo significar entonces, independientemente de lo que podamos querer decir con esas palabras hoy, sin que necesariamente sea nada que queramos decir hoy. Por cierto, esta frase es probablemente la primera que rechazan los que de todas maneras recelarían del credo. Esto es interesante, porque la frase realmente no parece ser esencial para la cristología.

- Un significado, probablemente el más temprano, es sencillamente: «Murió». El lugar de los muertos, el *sheol* o «la fosa», ese lugar abierto ahí abajo, sin que sea necesario tacharlo de bueno ni de malo. Es, sencillamente, donde van a parar los muertos. En Hechos 2,27, Pedro cita un salmo: «no abandonaste su alma en el *Sheol*». Eso significa, sencillamente, que no siguió muerto. Resucitó. La muerte no lo pudo matar. Se

escapó del lugar de los muertos, del *Sheol*. Cuando eso se traduce al griego como Hades, tampoco tiene ninguna carga moral. No es un lugar malo donde estar; tampoco es un lugar bueno. Es, sencillamente, donde se va cuando se muere. Era realmente humano; entonces cuando murió, fue de verdad adonde van los muertos, como todo el mundo. Así que «descendió a los infiernos» viene a sostener su humanidad y la realidad de su muerte.

- El siguiente significado, que veremos ahora, hace de ese descenso el principio de su obra de salvación. Una idea corriente era que ahí se desarrolló parte de la predicación de Cristo. Predicó sobre la tierra, después fue donde estaban los espíritus de los muertos para predicarles a ellos también. I Pedro 3,18-20 parece decir algo así:

Por cuanto Cristo padeció por los pecados de una vez por todas, el justo por los injustos, para poder conducirnos hacia Dios, matado en cuanto a la carne pero vivificado en cuanto al espíritu; en cual estado fue y predicó a los espíritus apresados, quienes antes no obedecieron, cuando la paciencia de Dios aguardó en los días de Noé, mientras se construía el arca, para que unos pocos, es decir ocho personas, fueran salvadas atravesando el agua.

El versículo 18 es un credo muy antiguo. No sabemos si el versículo 19, que empieza a lindar con nuestro tema, es parte de un credo o no, pero bien pudiera ser. ¿Predicó Cristo a los espíritus apresados, «en la carne» o «en el espíritu»? Imposible saberlo. El mismo pensamiento se vuelve a expresar en 4,5-6:

Rendirán cuentas a aquel que está en disposición de juzgar a vivos y muertos. Porque por eso se predicó el evangelio hasta a los muertos, para que aunque juzgados en cuanto a la carne, vivan como Dios en cuanto al espíritu.

A veces se sostiene que esos muertos serían los santos del Antiguo Testamento en general. Cuando murió Lázaro, acabó en el seno de Abrahán. Eso significaría que Abrahán y todos los padres de Israel se encontraban ahí, aguardando a que Jesús viniera a predicarles las mismas cosas que predicó a los vivos. Es un poco forzado aplicar así I Pedro. Abrahán destacó por ser un creyente. Aquí se trataría de personas que «no obedecieron cuando la paciencia de Dios aguardó en los días de Noé». Así que este pasaje —cuyas afirmaciones no son exactamente idénticas al descenso a los infiernos, pero son lo más parecido a ello en el Nuevo Testamento— parecería limitarse específicamente a las personas antes de Noé, antes del pacto, desde tiempos muy, muy remotos. ¿Por qué es que se encuentran presas estas personas, y por qué es necesario que Jesús les predique específicamente a ellos? Cada persona habrá de

aplicar su imaginación, o emplear algún tipo de razonamiento teológico que no figura en el texto.

- Es posible reconciliar con el texto un énfasis levemente diferente. En lugar de solamente predicar a estos espíritus cautivos, Cristo los libertó. I Pedro 3,19 afirma que los espíritus estaban presos. Tal vez el lugar de los muertos sea una prisión desde donde los libertó. Efesios 4,8-10 cita el Salmo 68,18:

«Cuando ascendió a lo alto sacó en procesión a los cautivos y repartió dones a los hombres». ¿Eso de que subió qué significa, sino que también había bajado a las profundidades de la tierra? El que descendió es el que también ascendió muy por encima de todos los cielos, para llenarlo todo.

«Descendió a las profundidades de la tierra» podría significar dos cosas. Al decir que las profundidades son «de la tierra» podría tratarse de un genitivo de lugar. Si en la tierra hay lugares elevados y otros profundos, «las profundidades de la tierra» tienen que ser regiones subterráneas. Entonces el pasaje se refiere a esto que estamos tratando: el descenso a los infiernos. Sin embargo no es la única interpretación posible. «De la tierra» podría ser un genitivo de aposición. Significaría entonces que descendió a las profundidades, es decir, a la tierra. La tierra está más abajo que el cielo. Desde ahí asciende al cielo, para llenarlo todo y repartir, por el espíritu, dones a la humanidad. Así que no está claro si Pablo se está refiriendo al descenso a un mundo subterráneo, o si al descenso a la tierra. En el segundo caso esa multitud de cautivos no serían personas atrapadas en la ultratumba; se trataría de nosotros, quizá un «rpto». Tampoco queda claro en este pasaje si los cautivos que se lleva consigo eran cautivos que ahora ha libertado, o si enemigos que acaba de apresar. Si consideramos el Salmo 68, que es lo que cita Pablo aquí, lo más probable es que sea esto último.

- Sería posible reconciliar otro matiz de significado también con los últimos dos explicados, aunque dice más. Al descender a los infiernos, Cristo habría atacado la ciudadela de Satanás. Mateo 19 dice que las puertas del infierno no prevalecerán contra la iglesia. El infierno no está atacando a la iglesia. En el cuadro imaginado en Mateo 16, sería la iglesia la que ataca el infierno. Las «puertas» son elemento defensivo. Los predicadores medievales veían aquí una conexión con el Salmo 24,7-10:

¡Levantad la cabeza, oh puertas,  
elevaos, accesos de antaño,  
y entrará el Rey de gloria!

¿Quién es el Rey de gloria?  
 El SEÑOR, fuerte y poderoso,  
 El SEÑOR, poderoso en batalla!  
 ¡Levantad la cabeza, oh puertas,  
 elevaos, accesos de antaño,  
 y entrará el Rey de gloria!  
 ¿Quién es el Rey de gloria?  
 ¡El SEÑOR de los ejércitos,  
 Él es el Rey de gloria!

Esto no significa que el cielo deba levantar la cabeza porque está entrando Cristo. Es el infierno el que tiene que abrir sus puertas. El infierno ha sufrido un asedio y ha caído, y el príncipe del infierno está siendo aplastado. Así que esta imagen es consonante con la idea dramática de la reconciliación. Cristo ataca la fortaleza de Satanás y Satanás es derrotado. No solo pierde la batalla en la tierra, sino que su fortaleza y hogar ha sufrido invasión y ha sido derribada. Los predicadores medievales también leían esto en conexión con Isaías 45,2-3, unos versos dirigidos a Ciro:

Yo iré delante de ti  
 y allanaré las montañas,  
 haré añicos las puertas de bronce  
 y romperé los cerrojos de hierro,  
 te daré tesoros guardados en lugar oscuro  
 y riquezas ocultas en secreto.

En aquel entonces, esto significaba que Ciro se haría con el poder en Babilonia y tomaría posesión de los reales tesoros; pero los predicadores medievales veían que guardaba relación con Cristo, al entrar a la capital del reino de Satanás y libertar a los esclavos.

- Estos tres significados últimos tienen todos que ver con el comienzo de la victoria de Cristo. También es posible ir en la dirección contraria, para entender que el descenso de Cristo a los infiernos viene a describir el carácter extremo de su pasión. No se trataría del principio de la victoria, sino del fin de su humillación y el alcance de su condescendencia. Encontramos esto especialmente en la teología Reformada. Hasta hay una palabra técnica para describirlo: *exinanición*<sup>19</sup>. La profundidad de la humillación de Cristo consiste en que no solamente padeció, sino que padeció los tormentos de los condenados. Fue castigado con nuestro castigo, por expresarlo en los términos que emplea la escuela de pensa-

<sup>19</sup> Nota editorial: La palabra «exinanición» viene del latín, *exinanitio*, «vaciar, agotar, extenuar».

miento que explica la reconciliación como satisfacción penal. Normalmente esto se entiende que esa pena se pagó en la cruz, pero tampoco es que excluya un descenso al infierno. Según esta manera de entenderlo, entonces, la pena incluye sufrimientos posteriores y más allá de la cruz. Por cuanto los malditos de Dios sufren castigos más allá de la muerte, Cristo compartió ese sufrimiento también. Tomó sobre sí no solamente nuestro sufrimiento terrenal, sino que también nuestro sufrimiento eterno.

Ya que nuestro cometido aquí es describir, es histórico, no necesitamos decidir cuál de estos significados sea «el correcto». Los menonitas no empleamos casi nada el Credo de los Apóstoles, ni tampoco está claro cuál debería ser el significado a tener en cuenta si es que lo usáramos. En el himnario menonita la frase se conserva, aunque con una nota a pie de página: «Hades: el lugar de los muertos»<sup>20</sup>. En cualquier caso, discurrir sobre el descenso de Cristo a los infiernos ha vuelto a permitirnos ver cómo la iglesia, a lo largo de su historia, fue extendiendo su afirmación de la victoria de Cristo. Va más allá de salvarme a mí o de salvarnos a nosotros, hasta afirmar que también salvó a los que habían muerto antes, que salva el universo, y que destruye la fortaleza de Satán. Esto cuadra con aquel hilo de la tradición bíblica que habla acerca de otros que se hayan salvado más allá de las lindes de la iglesia visible.

### *Un regreso a lo subjetivo*

Nuestra última anotación suplementaria vuelve a los argumentos a favor de la explicación de Abelardo. Lo tratamos con relativa brevedad y críticamente en nuestra exposición inicial. Ahora hemos de reconocer que aunque no responde a todas las interrogantes, tiene algo importante que contribuir y es apropiado que se siga empleando. Repasemos, entonces, sus puntos fuertes.

A continuación, una opinión expresada en un trabajo escrito por un estudiante en un año anterior:

¿Por qué la reconciliación? La humanidad solo puede regresar a Dios, no por nuestros propios esfuerzos o iniciativa, sino porque nos llame el Espíritu Santo. Cuando hemos experimentado el perdón, eso nos permite aceptar la reconciliación. Nuestras vidas se ven transformadas. El Espíritu de Dios mora en nosotros y nos da fuerza. La humanidad es entonces una nueva creación. ¿Por qué tuvo Dios que hacerse hombre para darnos a conocer esto? Bueno, es que no había otra forma. Fue un riesgo necesario. ¿Por qué fue necesaria la muerte de Cristo? Fue un riesgo necesario que

---

<sup>20</sup> *The Mennonite Hymnal* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1969).

tuvo que correr Dios. Y por ser la verdad en medio de una humanidad pecadora, por ser perfecto en medio de la imperfección, por ser amor en medio del odio, y especialmente por llamarnos al arrepentimiento y ponerse de parte de Dios, tuvo que correr el riesgo de que la humanidad lo mataría, porque no lo aguantaría. En teoría podríamos decir que Cristo podría haber vivido y haber proclamado el camino a Dios hasta los 65 años de edad sin que lo hubieran matado, por cuanto su muerte en sí misma no sería lo que nos consiguió la salvación, sino que resulta del perdón de Dios y la respuesta humana.

Jesús tuvo que correr el riesgo de que lo mataran, y fue un riesgo grave. Fue un riesgo mayor al 50 por ciento, y en efecto sucedió. Era concebible que el significado del perdón se pudiera comunicar sin llegar a morir. Por cuanto el perdón no dependía de la muerte, aunque la comunicación del perdón tal vez sí. Así que esta es, en realidad, una forma actualizada de la explicación de «influencia moral». Podríamos añadir toda una serie de posiciones que podríamos tachar de psiquiátricas, como referencia no a la profesión sino a una forma de entender la humanidad según la luz que arroja el pensamiento reciente acerca de la salud mental. Si el problema que padece la humanidad es estar enfermos del alma —lo que está mal es algo interno nuestro, no nuestro estatus ante Dios, no nuestro lugar en la historia— entonces se puede replantear la reconciliación en términos de una higiene o reintegración mental. En Abelardo, la necesidad es subjetiva si bien la obra es objetiva. Es decir, yo necesitaba un giro en mi vida para poder escuchar a Dios. La necesidad era mía, sin embargo la obra fue objetiva: Cristo murió efectivamente, no fue un proceso interno mío. Aunque es posible decir que la obra fuera a la vez subjetiva. Lo que ha sucedido, ha sucedido en mi interior. Entonces, con mayor claridad aún, la cruz «ahí fuera» no es indispensable, aunque sí adecuada. El profesor de homilética Lewis Sherril lo expresa bien en su libro *Guilt and Redemption*<sup>21</sup>. La culpa es un estado subjetivo. Es el resultado de la incredulidad. Es también causa de la incredulidad, porque si soy culpable ya no soy capaz de confiar. Sus efectos son entonces hostilidad y la comunión rota. Entonces viene Cristo donde estoy yo. O viene mi prójimo y me dice: «Deja de mirarte solo a ti mismo. No trates ya de justificarte. Deja de condenarte y en lugar de eso, ama a Dios».

Amar a Dios no es algo que tenga que ver con un Dios ahí fuera al que hay que amar. Lo que significa es que dejo de mirarme a mí mismo. Me olvido de mi autojustificación y mi autocondenación (que es otra modalidad de autojustificación). Pero para poder hacer esto, tengo que romper el cascarón de mi yo: mis propias preocupaciones, mi estar a la defensiva, mi obsesión con mi propia justicia. *Soy yo* el que tendrá que hacer eso. La

---

<sup>21</sup> Richmond: John Knox Press, 1945.

decisión tiene que ser mía. Esta decisión me hará justo al hacerme dejar de pensar en mi justicia. Pero aunque es algo que tengo que hacer yo, soy incapaz de hacerlo solo. Así que necesito un terapeuta, un consejero. Esa persona, por cuanto me ama y me comprende, se interpone en mi camino y me habla. Me escucha. Se me hace importante. Entonces mi hostilidad se descarga sobre él o ella. Llegados a este punto, si mi consejero o consejera se defendiera, yo sentiría que se comprobaba así que no debería haber confiado en él o ella. No debería haberme sincerado. No debería haber hablado. Debería haberme quedado encerrado en mi cascarón. Y entonces mi culpa seguiría siendo mía. Pero tal vez el consejero o la consejera no responde a mi agresión y hostilidad con la misma moneda. Entonces, ese impulso que me llevó a responder cuando se interpuso en mi camino, cuando intervino en mi vida, me impulsará fuera de mí, a un lugar donde me encontraré libre de mí mismo, para la aceptación y la ayuda.

Hay otras formas que puede suceder esto. Paul Pruyser, un psiquiatra de la Menninger Clinic, presentó en AMBS una vez una ponencia donde sostenía que las tres explicaciones principales de la reconciliación podrían parafrasearse en términos de salud mental. La teoría de satisfacción dice que tenemos un problema con el «superyo»: Dios es el juez. En la teoría de Abelardo, tendríamos el problema con el «yo». Y cuando el problema es con el «ello», esto casaría con la teoría «dramática». Paul Torunier es otro intérprete popular en este sentido.

La pregunta que es necesario plantearle a todas estas teorías es si la muerte fue necesaria. ¿Es Dios una realidad, o es meramente la simbolización de un problema mío? ¿Importa Jesús como persona, o es él un símbolo que representaría cualquier persona que acuda a mí y en quien puedo dar rienda suelta a mi hostilidad? Desde luego no hay ningún motivo sistemático para decir que estas formas de abordar la cuestión no sean útiles, pero seguimos teniendo que preguntar si nos ayudarán más allá del punto de apropiación. «Apropiación» sería el proceso de «hacer propio para uno mismo» aquello que uno cree.

El mensaje de la reconciliación puede incluir muchos elementos que encajan con la tradición psico-abelardiana, pero no está tan claro que ese mensaje *proceda de* ahí. La cruz de Jesús estuvo marcada por varios rasgos que no se corresponden con el terapeuta que viene donde yo, me escucha, me ayuda a abrirme, y está dispuesto a absorber mi hostilidad. Para empezar, la cruz de Jesús fue una cuestión social. Jesús fue condenado por «rey de los judíos» cuando su ejecución. Además, la pasión de Jesús —y la totalidad de su ministerio— no expresa interés en encontrarse con el individuo en su problemática de apropiación. Jesús no entra a analizar su problemática interior cuando se preguntan: «¿Puedo aceptar eso?» De hecho, Jesús parece no abordar esa cuestión a posta. En Mateo 19, Jesús describe las exigencias



de fidelidad matrimonial. Los discípulos objetaron: «Si eso es lo que se exige, ¿entonces quién puede casarse?» Jesús no respondió: «Os diré cómo conseguir un matrimonio feliz». Dejó en el aire la pregunta.

Cuando el joven rico se marchó, objetaron: «Si eso es lo que exigés, ¿entonces quién puede ser salvo?» Jesús no respondió: «A ver: os lo voy a poner más fácil». Interpeló a sus oyentes a abandonarlo todo. Así que si nos fijamos en el ministerio de Jesús, que es lo que lo condujo a la cruz, parecería ser que seguir a Jesús no nos resuelve el problema de apropiación. No obtenemos una respuesta frente a nuestra lucha por saber cómo aceptar esto. En lugar de solucionar el problema de apropiación, hay que dejarlo de lado. Dejamos de ser nuestros. Ahora pertenecemos a otro. Así que los intereses de la explicación subjetiva —si aceptaré y cómo aceptaré, qué es lo que me costará aceptar o qué le costará a otro capacitarme para aceptar— ya consienten en transigir con la humanidad en el terreno de su egoísmo, en lugar de interpellarnos a abandonar el egoísmo.

Por decirlo de otra manera, Jesús emitía juicios de valor, como no lo hace un psicoterapeuta, o por lo menos no debería hacerlo en teoría. Jesús se interponía en el camino de las personas y les decía que estaban actuando mal. Les dijo que se detuvieran, que dieran media vuelta. No les dijo que estaban todos aceptados tal cual eran, que Dios es un Dios de aceptación incondicional. Lo que dijo es que para ser aceptables ante Dios, había que ahora mismo transformarse en otra persona.

Una de las formas de describir esta posición —Paul Tournier es probablemente el autor más popular que la expresa— dice que la gracia es parte de la naturaleza de las cosas. El mundo es perdonador y la sociedad es aceptadora. Pero hay que aprender a ver la realidad como la ve Dios. La muerte de Cristo no habría sido necesaria. Refleja la realidad de que Dios es perdonador. La situación humana es una de aceptación. Pero hay que aceptar ser aceptados, que si no, no funciona. La aceptación existía antes de existir cualquiera de nosotros. Es la realidad. ¿Pero es cierto eso? ¿Es realmente perdonador el mundo? Eso no es lo que dice Jesús. Jesús dice que la iniciativa de Dios al perdonar, es todo lo contrario a como funciona el mundo. Entonces, a lo sumo, podremos ilustrar la explicación subjetiva a manera de ejemplo, con el pensamiento contemporáneo sobre la salud mental. Suena útil y conveniente —y lo es— al nivel de la apologética y la interpretación, pero no nos ayuda a volver atrás para descubrir por nuestra cuenta una definición de la reconciliación que pueda responder de forma satisfactoria a las preguntas planteadas tradicionalmente.



# 13

## CRISTO COMO PROFETA. LA REVELACIÓN

### GUÍA DE PREPARACIÓN

1. Tomad nota del lugar en la secuencia y el espacio relativo que se da al tema de la revelación en las diferentes fuentes.
2. ¿Cómo relaciona el autor la cristología y la doctrina de la revelación? ¿La expresión «la Palabra de Dios» significa siempre la Biblia, o puede adquirir también el significado de Juan I o de la usanza profética?
3. ¿Los autores afirman que Jesucristo es revelación...
  - a. como maestro cuyas palabras gozan de autoridad?
  - b. como un ejemplo cuya humanidad revela lo que Dios quiere?
  - c. como agente de la reconciliación, revelando así el juicio y la gracia?
  - d. por el hecho de que la encarnación revela algo acerca de la naturaleza humana?
  - e. o dirían, al contrario, que la función de revelación está tan vinculada a la Biblia (o algún otro medio), que no es aplicable a Jesús?
4. ¿Distinguen los autores entre revelación general y especial? ¿Qué se puede saber fuera de la revelación especial? ¿Cuáles son los cánones de la verdad en ese ámbito?
5. Si el autor o la autora afirma la inspiración *verbal* y la *inerrancia*, ¿cómo relaciona esto (lo iguala o lo diferencia) a las teorías de «dictado» o «mecánicas»?
6. En caso de que *no* haga ese tipo de afirmación:
  - a. ¿En qué sentido tiene entonces autoridad la Escritura?
  - b. ¿Cómo emplea la Escritura, en la práctica, en su argumentación y exposición (en otras partes de su libro)?
  - c. ¿Qué autoridad tiene para su práctica de la teología?
7. ¿Debemos esperar que la Biblia nos dé información con autoridad en otros ámbitos, v. gr., las ciencias naturales o la historia secular? En caso contrario, ¿por qué no? ¿Es porque no puede hablar así, o es porque no alega hacerlo? ¿Se comentan ejemplos?
8. ¿«Revelación» significa la comunicación de ideas o información, como algo diferente a las otras cosas que hace Dios, o viene a ser una descripción general de todas las formas como Dios se deja observar? Si

vuestros textos difieren sobre este particular, ¿la diferencia es solo de palabras, o es sustancial?

9. ¿La «revelación» está sujeta a los cánones de la lógica? ¿Por qué o por qué no? ¿Hay lugar para la paradoja? ¿En qué sentido?
10. Opina el autor o autora que la comunicación lingüística («proposicional») resulta inadecuada? En caso contrario, defiende que sí sea adecuada? ¿O esquiva por completo la cuestión al no mencionarla? ¿Qué otras formas de tratar la cuestión se proponen?
11. ¿Trata el autor la «falibilidad» (contradicciones internas, errores históricos, mito, historias de milagros)? ¿A qué conclusiones llega? Si considera que la Biblia sea falible, ¿con qué norma hay que interpretarla?
12. ¿Las reglas de la hermenéutica vienen incluidas en su doctrina de la Escritura?
13. ¿Qué valor tiene la autoridad de la Biblia en relación con la de Cristo? ¿Cuál de las dos aceptamos por aceptar la otra? En la práctica la argumentación y exposición de la doctrina de la Escritura depende de quién es que fue Cristo?
14. ¿Está en la Biblia porque es cierto (v. gr., «Amarás a tu prójimo») o es cierto porque está en la Biblia?
15. ¿Qué vienen a sugerir los siguientes textos —Hechos 17,22ss; Romanos 1,18-32; 2,12-16; Gálatas 4,8-9— que sabe la humanidad en general, sin revelación especial? ¿Qué es lo que se sabe? ¿Qué es conocido? ¿Lo sabe todo el mundo?

### LECTURAS SUPLEMENTARIAS POSIBLES

Baillie, John. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. 1956.

Beegle, Dewey M. *The Inspiration of Scripture*. 1963.

Brunner, Emil. *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*. 1947.

Engelder, Theodore Edward William. *Scripture Cannot Be Broken: Six Objections to Verbal Inspiration Examined in the Light of Scripture*. 1944.

Henry, Carl F. H., ed. *Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought*. 1958.

Niebuhr, H. Richard. *The Meaning of Revelation*. 1941.

Packer, J. K. *God Speaks to Man: Revelation and the Bible*. 1965.

Reid, J. K. S. *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*. 1957.

Scott, Ernest Findlay. *The New Testament Idea of Revelation*. 1935.

Warfield, Benjamin Breckinridge. *The Inspiration and Authority of the Bible*. 1948.

———. *Revelation and Inspiration*. 1927.

Wenger, J. C. *God's Word Written: Essays on the Nature of Biblical Revelation, Inspiration, and Authority*. 1966.

Pasamos ahora a la tercera de las tres «funciones». Hemos hablado de Cristo como rey y como sacerdote. En relación con cada caso ahondamos entonces en un subtema de la cuestión. Haremos lo mismo otra vez, al hablar de Cristo como profeta.

En el Antiguo Testamento el papel de profeta es en algunos sentidos más fundamental o crítico que los de rey y sacerdote. No deberíamos simplificar más de la cuenta la oposición entre los diferentes papeles en el Antiguo Testamento, pero sí que hubo cierto grado de tensión entre ellos.

Hubo estudios populares que exageraron este contraste gravemente, en la era del liberalismo teológico y los días tempranos de la crítica bíblica. El sacerdote, decían, era el experto en cuanto al culto. Atendía a ritos sin sentido aunque obligatorios: sacrificios, quemar incienso, etc. El profeta, al contrario, era el que llamaba a adoptar una ética de justicia. El profeta habría sido el genio religioso de Israel. Esta oposición, un tópico popular hace entre treinta y ochenta años en el habla protestante, no era exegéticamente exacta. No pinta un cuadro veraz de Israel en la antigüedad. El profeta y el sacerdote debían actuar concertadamente para el funcionamiento normal de la vida de Israel. Tenían funciones diferentes, pero esas funciones no estaban en contradicción, sino que eran complementarias. Una lectura más atenta ha conseguido dejar de lado esa polarización. Hubo profetas buenos y los hubo malos. Hubo sacerdotes buenos y los hubo malos. Hubo también reyes buenos y los hubo malos, si bien los reyes fueron más frecuentemente malos. El profeta, el sacerdote y el rey fueron formas de expresión religiosa adoptadas desde otros pueblos, si bien, al adoptar estas figuras, Israel cambió menos el sentido de las figuras de rey y sacerdote, que los cambios sufridos por la figura del *nabí*, el profeta.

Sin embargo, después de decir que todas las funciones sociales en Israel conservaban alguna relación con el mundo exterior —ninguna fue exclusivamente bíblica ni exclusivamente revelada— hay que decir también que el profeta tuvo un carácter crucial.

- Primero lo decimos sociológicamente. Israel se congregaba en torno a eventos que conmemoraban. El profeta interpretaba esos eventos. El profeta hablaba de lo que estaba sucediendo en la historia y decía lo que significaba. El sacerdote interpretaba la naturaleza. Hablaba de lo que es siempre igual y que sucede con regularidad todos los años. El sacerdote controlaba la interpretación de los ciclos de las estrellas, las cosechas y el ganado. Su ámbito de interés era la estabilidad: la rutina, la repetición. El profeta interpretaba eventos que sucedían una única vez. Si el profeta

discernía un patrón en los eventos, era un patrón con sentido y direccionalidad. Hablando en cuanto a cultura, descriptivamente y sociológicamente (se considere o no revelación particular) los expertos coinciden en que Israel se congregaba en torno al significado de unos eventos concretos y miraban en la dirección que el profeta decía que esos eventos conducían.

- También lo podemos decir teológicamente. La *palabra del SEÑOR* tenía, en el pensamiento hebreo, una cualidad objetiva. El profeta es sencillamente un portavoz de esa palabra. Es pronunciada a través de él o ella. Muchas veces, cuando habla, el profeta se involucra muy personalmente. El profeta dice algo con lo que está de acuerdo, algo que cree, entiende, que le importa; pero a veces habla sin esa involucración personal. Hay veces que el profeta no sabe qué es lo que está diciendo o no sabe lo que significa, o no le gusta lo que dice. El profeta no puede revocar lo que ha dicho, ni lo puede reconducir. La palabra es casi como que se personifica. Sale y cumple con su cometido. Es la palabra de YHWH hablada por los profetas, lo que hizo que Israel fuera lo que fue. Israel podría haber sido Israel sin su sacerdocio. Israel fue Israel sin sus reyes, tanto antes como después de su monarquía. Pero Israel, para poder ser Israel, tuvo que tener sus profetas. Esta función aparece prescrita y descrita junto con las otras en Deuteronomio 18. El juez también figura ahí. También el rey, y también la función sacerdotal o levítica.

Deuteronomio 18,15-18 pone:

El SEÑOR tu Dios te levantará un profeta como yo [como Moisés] de entre tus hermanos. A él escucharéis, tal como le pediste al SEÑOR tu Dios en Horeb, el día de la asamblea, cuando dijiste: «No vuelva yo a oír la voz del SEÑOR mi Dios ni ver este gran incendio, no sea que muera». Entonces el SEÑOR me dijo: «Bien han hablado. Levantaré para ellos un profeta de entre sus hermanos como tú, y pondré mis palabras en su boca».

Aunque la descripción del profeta se hace en paralelo con la de las otras funciones, también es única. El profeta es como Moisés. Esto se dice dos veces: en el versículo 15 y otra vez en el 18. Es la única función que viene vinculada a Moisés como su ejemplo. Moisés no fue sacerdote. Hay que entender que las funciones del monarca, que pareció ejercer, se sitúan también en otros dos lugares. YHWH era el rey; y hubo setenta ancianos nombrados (por sugerencia de Jetró, el suegro de Moisés) para hacerse cargo de las funciones de gobierno. Es también la única función con una historia y una oportunidad concreta cuando primero apareció. El historiador de las civilizaciones podrá hallar otras figuras proféticas en otros tiempos y lugares, pero este comienzo se describe como único. Moisés fue llamado para ser un

intermediario profético entre Dios e Israel donde la montaña. No se expresa ningún reproche de que el pueblo prefiriese contar con un intermediario. Dios no reprende a Israel por su miedo de la presencia de Dios. El intermediario que establece Dios no es un sacerdote sino un profeta. Fue establecido en el Sinaí para hablar al pueblo para que pudieran oír por medio suyo lo que no aguantaban oír directamente.

Hasta aquí el enunciado normativo de Deuteronomio, sobre la función del profeta. Si seguimos la historia de Israel, hallamos que algunas de las últimas palabras del Antiguo Testamento tal cual lo tenemos coleccionado ahora — me refiero a los últimos párrafos de Malaquías— hablan de un profeta que había que aguardar. Con anterioridad Israel había estado aguardando un nuevo sumo sacerdote puro, o un nuevo David; pero una de sus esperanzas era también la llegada de un nuevo profeta. Malaquías no es necesariamente el final del Antiguo Testamento, ni cronológica ni teológicamente; pero es el último en el canon tal cual lo tenemos ahora. Sus últimas palabras incluyen estas: «He aquí yo os envío al profeta Elías» (5,5). El evangelio de Juan entra al debate de si Juan el Bautista fue, en efecto, Elías. En un sentido, no lo fue —él mismo negó serlo— y en otro sentido sí lo fue —Jesús dijo que había hecho la obra de Elías—.

Elías y Moisés aparecen con Jesús en la transfiguración. Es significativo que Jesús apareciera en la cima de la montaña con dos profetas del Antiguo Testamento. No es con dos reyes: David y Josías. No es con dos sacerdotes: Aarón y Sadoc o Melquisedec. En su glorificación, Jesús está en la compañía de profetas.

¿En qué sentido fue Jesús un profeta? Fue un maestro, se dedicó a la comunicación, y habló las verdades de Dios. Fue un rabino. Podríamos conocerlo como un rabino o como un profeta, en el sentido social exacto del término. El énfasis de la teología protestante ortodoxa generalmente cae aquí. El profeta en el Antiguo Testamento es el canal de la revelación, que habla las palabras de Dios de parte de Dios. Jesús es un profeta de esta misma forma. Habla las palabras de Dios. Así que en su condición de maestro — como la persona que habla de buenas conductas en sus parábolas sobre el reino y en su Sermón del Monte— Jesús es profeta. Cuando la teología protestante ortodoxa se refiere a la función profética de Jesús, viene a querer decir que él es quien nos instruye.

Más básico para el Nuevo Testamento es la función de Jesús —*él mismo*— como revelador y como revelación *en sí*. No solamente sus palabras, sino que su propia persona es fundamental. Recordad que en la parte de esta asignatura tocante al Nuevo Testamento, uno de los puntos principales donde «los teólogos del Nuevo Testamento» avanzaban más allá de la repetición sencilla de la historia de Jesús, fue en su pensamiento sobre cómo Jesús es revelación. En el principio del evangelio de Juan, es esto lo que

expresa el concepto del *Logos*: Jesús es él mismo comunicación encarnada — *Logos* o Palabra encarnada—. A lo largo del evangelio de Juan, se refiere a esa manifestación en Jesús que se abría, que revelaba. I Juan empieza con una referencia a lo que nuestros ojos han visto y hemos palpado con nuestras manos. «Fue hecho manifiesto» no solamente en Juan sino que también en Hebreos, que arranca con una referencia especialmente concentrada del carácter comunicativo de Jesús, no solamente por sus palabras como profeta sino en su propia persona. «En muchos lugares y de muchas formas habló Dios de antiguo a los antepasados por los profetas. En estos últimos días nos ha hablado por un Hijo» (1,1-2). Dios no habló meramente por *las palabras* de un Hijo, sino por la existencia y presencia de un Hijo. Entonces Jesús, en su propia persona, es una comunicación, manifestación y revelación nueva, que nos lleva más allá de lo que pueden conseguir las palabras.

Hasta aquí el resumen breve de lo que ya habíamos dicho acerca de Jesús en el Nuevo Testamento. ¿Cómo hemos de relacionar esto con los debates tradicionales sobre la revelación? Vuestros textos de teología incluyen secciones sobre la doctrina de la revelación. ¿Qué relación encontramos ahí con la función profética de Jesús, o con Jesús como revelador y revelación en sí mismo? Confirmadlo en vuestros libros de texto: la doctrina de la revelación suele figurar como algo diferente a discurrir sobre Jesús. Para su estructura no suele depender de Jesús: no solamente se encuentra en un lugar diferente del libro, sino que se escribe como cuestión aparte de discurrir sobre Jesús. De hecho, en la mayoría de vuestros textos de teología veréis que la revelación es algo que se trata antes de entrar a decir nada acerca de Jesús. Viene antes porque los textos tratan primero sobre lo que las cuestiones que hay que dejar zanjadas de entrada; y de alguna manera, los autores piensan que es necesario abordar primero la cuestión de revelación, antes de poder venir a ver qué es lo que dice la Biblia acerca de Jesús.

Por ese mismo motivo vamos a tratar nosotros también el tema de la revelación por su propia cuenta. Lo abordaremos aparte de Jesús, por cuanto nuestro tema es estudiar cómo viene funcionando la teología, cómo los cristianos han teologizado, y qué es lo que hacen los teólogos. Tratan la doctrina de la revelación como tema aparte; pero quiero que toméis nota, antes de que vayamos por ese camino, que esa división es en sí misma cuestionable.

Volvamos a plantear la cuestión en términos de vocabulario. La lengua hebrea tiene varias palabras para decir «palabra» y «hablar». Como sucede con todas las palabras hebreas, su sentido esencial se expresa con consonantes. Básicamente hay tres palabras —*dabar*, «hablar, decir»; *naúm*, «declarar»; *amar*, «hablar, decir»— que se pueden emplear en el sentido de revelación. A veces se refieren a la experiencia extática donde el pronunciamiento es «a



través» del profeta. El profeta hasta puede referirse a su éxtasis: «Vino a mí la palabra del SEÑOR y dijo». A veces el oráculo profético era poético y se pronunciaba con rima o metro. Hay, por ejemplo, una hipótesis interesante sobre el libro de Jeremías. Algunos eruditos sostienen que es posible observar una diferencia entre las profecías originales de Jeremías y las que fueron destruidas por el rey, que tuvieron que ser dictadas otra vez (Jeremías 36,22-32), basándose en que las originales tenían rima o metro poético, mientras que las otras fueron reescritas en prosa.

Thomas Paine, famoso escéptico de la revolución de EEUU, identificó la forma poética como definitoria del oráculo profético en las primeras páginas de su *Age of Reason*. Esto explica cómo Saúl pudo describirse en cierto momento como uno de los profetas: había caído en un trance de poesía extática (I Samuel 10,10).

El término «profecía» se refiere en primera instancia al evento o la experiencia profética; y solo en segunda instancia a las palabras que hablan los profetas. En el Antiguo Testamento la palabra «palabra» casi nunca se refiere a un texto escrito. La mejor manera de parafrasear «palabra» es «hablar», como en «el hablar de Dios». El hablar no sucede sin palabras. Tampoco nos estamos refiriendo a supuestas experiencias místicas, donde se sienten cosas que son impronunciabiles, ni del existencialismo, que desvaloriza la utilidad del habla. El hablar siempre emplea palabras en un contexto de comunicación personal —no palabras escritas y archivadas, sino las palabras con que una persona se dirige a otra—. Así que la Palabra de Dios, según el Antiguo Testamento, no es fundamentalmente un texto o un documento. Es fundamentalmente el acto de hablar, generalmente por medio de un profeta.

En el Nuevo Testamento, el término «palabra» se usa con especial claridad en el arranque del evangelio de Juan con un sentido normativo. Se nos informa que: «Esta es la forma de entender “palabra”». Se refiere a la encarnación, es decir, a Jesús como aquel en quien se aclara lo que Dios quiere decir. Asimismo en Hebreos 1, la encarnación se contrasta con los oráculos del Antiguo Testamento. Los oráculos del Antiguo Testamento eran palabras, diferentes formas de habla, diferentes modalidades, y por medio de los profetas; pero ahora Dios ha hablado por el Hijo, y el Hijo es la Palabra de Dios. Así que —y esto es importante— cuando se emplea el término «palabra» en la Biblia, no se refiere a la Biblia. Se refiere, primero, al hablar de Dios en el Antiguo Testamento y, segundo, a Jesús el revelador.

La práctica protestante conservadora emplea tradicionalmente «la Palabra de Dios» como referencia específica a la Biblia. A veces se refiere a la Biblia leída, otras veces a la Biblia aunque esté cerrada sobre una mesa, otras veces a la Biblia como aquello que el teólogo comprende e interpreta cuidadosamente, parte por parte. Si aceptamos este uso porque somos parte de una cultura donde es práctica establecida, deberíamos por lo menos tener claro que no es

un uso bíblico. La Biblia no se llama a sí misma la Palabra de Dios. Reserva ese término para otros usos.

Esta puede ser una buena ocasión para una «nota a pie de página» sobre las complejidades de la conversación teológica. En el siglo XVI, la apelación a la Escritura como centro del mensaje de la Reforma fue clara y tuvo un impacto novedoso. Si la Palabra de Dios se proclama —y esto no significaba solamente la Biblia, significaba predicar a partir de la Biblia— entonces hay cosas que cambiarán. La confianza de los reformadores en la predicación de la Palabra era tan grande que no se responsabilizaron de cambiar las cosas. Pensaban que las cosas cambiarían por sí solas. Martín Lutero, por ejemplo, no entró a determinar si la iglesia debía o no existir separada del estado. Predicó la Palabra y dio por hecho que la Palabra se haría cargo de la cuestión. Los profetas del Antiguo Testamento decían algo parecido: «YHVH ha hablado y su palabra lo hará».

Pero desde el siglo XVII, los protestantes ya no se expresaban así. Ya no afirman que se trata de un poder que interviene en la sociedad y cambia las cosas. «La Palabra de Dios» es ahora el nombre de un sistema estable, es decir, la teología protestante. Es un sistema que hemos confeccionado, con sus interpretaciones justas. Es comunicación del pasado, que ya no tomará vuelo para irrumpir de nuevo. Los protestantes ortodoxos del siglo XVII ni siquiera se dieron cuenta de este cambio que había sucedido en lo que estaban expresando.

Podríamos citar dos ejemplos: Quiero citarlos respetuosamente, pero el caso es que ambos ejemplifican las complejidades de la conversación teológica cuando las palabras —en particular la palabra «palabra»— se manejan con significados diferentes. Primero, los protestantes, especialmente los protestantes conservadores, insisten que «la Biblia es la Palabra de Dios», cuando la propia Biblia no dice eso, sino algo muy diferente. Esto ilustra la complejidad de intentar ser fieles. En segundo lugar, suele suceder en las conversaciones contemporáneas sobre la función central de la predicación en el ministerio de la iglesia, que la razón expresada de ello, es que «la Palabra» se tiene que proclamar». Desde luego no tengo ningún interés en poner en duda el enunciado de que comunicar el mensaje de Dios es crucial para la creación y el mantenimiento de la iglesia; pero deducir de ahí la conclusión de que solamente debe haber un único predicador en la iglesia, va en contra de algunas de las afirmaciones del Nuevo Testamento. A la vez que se expresa que la proclamación de la Palabra debe renovar la iglesia, la Escritura declara, uno, que el sacerdocio exclusivo —esa forma de religión centrada en el clero— ha sido abolido; y dos, que la iglesia se encuentra ahora llena de muchos dones, que son todos ellos obras de gracia.

Esto ha sido un paréntesis. Hemos estado tratando la función profética de Cristo, y sugerimos que es el lugar correcto para tratar la revelación. Pero

ahora ponemos la atención en un conjunto de debates sobre la revelación que generalmente se sitúan en otro lugar. Para muchos, son cuestión propia del prólogo. Son lo primero que hay que decir. Muchas veces la revelación se trata al inicio de un texto de teología. ¿Cómo vamos a hablar de teología antes de saber si el libro que estamos estudiando goza de autoridad? Entonces es necesario abordar la revelación de la Escritura antes que nada.

También es posible hablar de revelación al final de la asignatura. Podríamos esperar hasta el final de la asignatura y en ese momento hacer un repaso de lo que hemos conseguido, preguntándonos: «¿Cómo hemos venido usando la Biblia? ¿Cómo funciona la Biblia en la vida de la iglesia?»

Si continuásemos con una progresión histórica como la que seguimos en la primera parte de esta asignatura, la revelación aparecería relativamente tarde. La naturaleza de la revelación o de la autoridad bíblica, en la forma de los debates que conocemos hoy día, no fueron objeto de debate hasta el siglo XVI. Entonces, en el debate entre protestantes y católicos, la cuestión fue, por lo menos desde el bando protestante: ¿Aceptaréis, sí o no, la autoridad de la Biblia por encima de cualquier otra autoridad?

La cuestión cambió de forma en el siglo XVII y otra vez en el XVIII. El auge del racionalismo fue especialmente característico del siglo XVIII. Entonces el tema entre manos fue diferente al del debate de los protestantes con Roma. ¿Qué es lo que significa el concepto de revelación, frente al escepticismo de una humanidad racionalista?

En el siglo XIX tomaron vuelo el materialismo filosófico y las ciencias naturales. Desde estas perspectivas, nace otro tipo de preguntas que se hacen de la Biblia, y se desarrolla otro conjunto de respuestas que antes no habían sido ensayadas. Más adelante en el siglo XIX se desarrolla el análisis crítico histórico que profundizó en las costuras de la Biblia, con el tipo de análisis que se estaba aplicando a otros muchos textos. ¿Cuándo y para quién se escribió la Biblia? ¿Es una unidad literaria? Cuando los arqueólogos e historiadores contrastan y cotejan la información que trae la Biblia, ¿hallan que está a la altura de sus exigencias? Estas preguntas, otra vez, exigen otras respuestas nuevas.

En el siglo XX, nos encontramos con el relativismo lingüístico y cultural. Cada uno plantea una batalla diferente. En cada debate, el pensamiento cristiano acerca de la Biblia como revelación —y como vehículo y portadora de revelación— tiene que volver a empezar. Todo lo cual significa que, si fuésemos a abordar la doctrina de la Escritura siguiendo un esquema histórico, tendríamos que haberlo dejado hasta bastante tarde en nuestro temario.

## LA ESCRITURA COMO REVELACIÓN

La Escritura como revelación es uno de los temas clásicos del quehacer teológico. Se viene debatiendo durante mucho tiempo (por lo menos desde el siglo XVI) y sigue mayormente sin resolver. O digamos que cuando determinados grupos alcanzan una resolución, estas acaban dividiendo muy hondamente a los cristianos.

Hemos tratado los temas de la trinidad y el pensamiento neotestamentario, histórica y descriptivamente. Tratamos el tema de la reconciliación argumentativamente. Aquí, como con la escatología, nuestra forma inicial de abordar la cuestión será descriptiva y comparativa. Informaremos de diferentes maneras de tratar el tema. Nombraremos personas que representan formas particulares de lógica según vayamos avanzando, pero nuestro interés no es debatir teólogos individuales. Así como estrechamos la mira, desde Cristo como sacerdote, a la reconciliación, y estudiamos eso independientemente, así también procedemos desde Cristo como profeta, al problema de la revelación.

Empezamos desde la planta baja, con las presuposiciones más amplias que operan para la mayoría de la gente la mayor parte del tiempo. Procederemos desde ahí, a ver los retos que se han planteado. La revelación —en esta planta baja— se da por sobreentendido que es comunicación lingüística, comunicación con palabras. Esta forma de entender la revelación le vino dictada a la iglesia por el legado filosófico griego que heredaron los primeros padres de la iglesia en escribir sobre este tema. Según ellos, la forma de la revelación es lenguaje, afirmaciones, proposiciones. Esa forma es apropiada por cuanto Dios es preeminentemente mente. La forma como se comunica la mente es por palabras y por lenguaje. Dios es mente y la humanidad es mente. Las personas son, por supuesto, muchas otras cosas también, pero especialmente en el punto de la mente, son compatibles con Dios. Esto es lo que significa haber sido creados a «la imagen divina». Por consiguiente, la comunicación pasa desde la mente de Dios a las mentes humanas por medio del lenguaje. Por supuesto, operan aquí un número de presuposiciones que encajan perfectamente en el ideario del mundo helenista:

- Dios es más que nada mente.
- La humanidad es también más que nada mentes.
- Lo ideal es prioritario por encima de lo real, y las ideas tienen prioridad sobre las cosas.
- El lenguaje y la mente son tan compatibles, que las palabras son la forma obvia como se expresará la mente.

Cuando leemos en la Biblia: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra», esta oración proviene de la mente de Dios, el primero en pensarla,

que la puso —como pensamiento acabado— en la mente de Moisés. Por supuesto que Moisés no estuvo presente cuando Dios creó, así que tuvo que haber recibir este pensamiento. Entonces Moisés lo escribió, y por cuanto nosotros lo podemos leer, nosotros recibimos esa comunicación en la forma de un artículo de información comunicada desde la mente de Dios. Esa es la revelación.

Esa fijación con entender la revelación como lenguaje ha permanecido como la línea más básica que se sigue, aunque ha sufrido desarrollos. No ha seguido siempre igual. William Hordern, en *A Layman's Guide to Protestant Theology*, dice que el fundamentalismo es la religión de nuestros antepasados, es ortodoxia. Esto no es del todo cierto. Podemos observar las diferencias entre el fundamentalismo y el protestantismo ortodoxo, así como las diferencias entre cualquiera de esos dos y el catolicismo ortodoxo que hubo antes de ambas. Hay diferencias reales, si bien hay también continuidad. Los cambios son desarrollos, no rupturas. Entonces hoy día el fundamentalismo sostiene radicalmente y con la máxima confianza, que la revelación es la palabra de Dios que procede desde la mente de Dios hasta las mentes nuestras, por medio del texto de la Escritura.

Inicialmente esta presuposición fue sencillamente eso: una presuposición. No necesitaba argumentarse. Era una obviedad. Nadie lo dudaba. No era una posición polémica. No solo no hacía falta argumentarla, tampoco tenía la precisión de sentido que tiene hoy. Había gran libertad en la interpretación. Orígenes, por ejemplo, opinaba explícitamente que todo texto de la Escritura tiene por lo menos tres significados. Obviamente esto concedía un gran grado de libertad tanto para decidir cuál interpretación es la que más importa, como para determinar cuánta autoridad goza cada significado. La iglesia medieval, asimismo, no era rigurosa acerca del carácter verbal de la revelación, por cuanto *la iglesia* ejercía en realidad como maestra. La Escritura era útil, la Escritura era revelación, pero era la iglesia la que tenía que estar presente como cuerpo intérprete. Esto también significa que hubo bastante lugar para la diversidad. En cualquier cuestión donde la iglesia no se hubo pronunciado infaliblemente, era posible sostener una diversidad de opiniones. Todas las opiniones eran compatibles con la Escritura en tanto que la iglesia no dijera que no, y por supuesto que la iglesia muy pocas veces dejaba caer el peso de su autoridad para apoyar una exégesis en particular. El maestro no es solamente un intérprete del texto sino que también una autoridad junto al texto. La iglesia puede añadir interpretaciones de algunas cosas que dice la Escritura, o pronunciarse con interpretaciones alternativas. Ningún sistema teológico ortodoxo en particular se consideraba idéntico al texto de la Biblia, que es lo que sucedió después.

La Reforma se sublevó contra la idea de que es la iglesia la que enseña. Los reformadores querían que la Escritura fuese su propio intérprete, así que

enfaticaron la claridad de la revelación en la Escritura. Pero la Reforma a la vez trajo consigo el individualismo. Fue incapaz de hallar convincentemente una única manera correcta de leer la Biblia. El protestantismo acabó dividido. Todo el mundo estaba de acuerdo que la Escritura era revelación. Todo el mundo estaba de acuerdo que la Escritura es «perspicua». De hecho, en la enseñanza normal de la Reforma, la Escritura está tan clara que no hace falta ser un erudito para entenderla. Nadie necesita la ayuda de la iglesia, del papa, ni de los Padres. Cualquiera la puede leer y saber lo que significa. Cualquier laico lo puede hacer. Esta fue *la doctrina* por excelencia de la Reforma. La mayoría de los protestantes todavía lo entienden así. Pero no era cierto: no funcionaba. Cada protestante leía la Biblia por su propia cuenta y salía con ideas diferentes a las de todos los demás. Así que la doctrina de perspicuidad, aunque sostenida frente al catolicismo, se acabó negando en la práctica. Fue necesario hacer operativas otras autoridades. Tres de esas autoridades son importantes:

- Empezamos a descubrir el empleo de *un canon dentro del canon*. Recordad que el canon era el cuerpo total de la Escritura reconocida por su capacidad de juzgar a la iglesia. Pero para poder entender la Biblia bien, hacía falta recibir la guía de una declaración que la condense entera. Se solía decir también antes, pero con la Reforma, Martín Lutero, por ejemplo, empezó a decirlo con mayor claridad. La clave para la comprensión de la Biblia es el canon dentro del canon. Esa clave no estará en las márgenes del canon. Si es, como para Lutero, el mensaje de salvación por la fe lo que se entiende ser la clave que goza de autoridad, entonces en Gálatas y Romanos aparece con máxima claridad, en los evangelios resulta algo menos claro, y en la epístola de Santiago no lo encontramos en absoluto. Por consiguiente, Santiago no debería figurar.
- La Reforma empezó también una expansión rápida del recurso a credos. Había habido credos antes, pero realmente solo tres: el credo niceno, antes de ese el de los Apóstoles, y después el de Atanasio (que se utilizó bastante menos, pero era mucho más complicado y dogmático en su forma). Solamente los credos de Nicea y de los Apóstoles gozaron de un carácter incontestable como autoridad; pero en la Reforma cada iglesia tuvo que desarrollar el propio. La Iglesia Luterana tiene la Confesión de Augsburgo y la Iglesia de Inglaterra tiene sus Treinta y Nueve Artículos. Cada provincia de la Iglesia Reformada tenía que tener el suyo: Heidelberg, Suiza, Francia, Bélgica, Hungría y Escocia. Muchos más credos entraron en uso para explicar a la gente qué es lo que la Biblia realmente dice, con lo que se admitía en la práctica que la perspicuidad no funcionaba.
- Después, por supuesto y a otro nivel, el estado también tiene una autoridad en sustitución de la de la iglesia, para la interpretación de la

Escritura; en particular cuando surgen movimientos cristianos disidentes como los anabaptistas.

Este es el punto lógico donde mencionar otras orientaciones normativas posibles, aunque en términos históricos no aparecen todavía en el cuadro del desarrollo de la teología como disciplina.

- Está la autoridad especial del experto en cuanto al análisis literario, que emplea los recursos especializados de la ciencia lingüística para poner al día su diccionario conforme la arqueología va trayendo a la luz más y más textos de la antigüedad; para perfeccionar los conocimientos gramaticales y semánticos conforme va evolucionando la ciencia de la lingüística; y para ampliar la base de datos a cotejar, conforme las revistas profesionales especializadas en culturas de la antigüedad van ocupando más y más metros en las bibliotecas. Este erudito especialista alega una precisión cada vez mayor, nunca perfecta pero desde luego mejorando sensiblemente, para acercarnos cada vez más a la intención de los autores de la antigüedad y a lo que probablemente habrían entendido los primeros lectores del texto. Esta disciplina debe estudiarse propiamente en el contexto de una biblioteca. Debería encontrarse libre de las presiones de interpretaciones o necesidades posteriores, incluso la presión confesional de armonizar entre sí el contenido de los diferentes textos del canon.
- Existe también la convicción de que un proceso de interpretación que respeta el texto pero va más allá del texto, debería suceder propiamente en una comunidad de fe, por el poder del Espíritu Santo. Esta autoridad viene proyectada por Juan 14 y 16, y sigue las guías de procedimiento establecidas en I Corintios 12 y 14<sup>1</sup>. Esto es bastante diferente a «la autoridad de la iglesia para enseñar» en el sentido católico, porque su salvaguarda es el debido proceso de consideración por la congregación entera, no la autoridad sacramental de los obispos.

Incluir estos modelos en la escala nos debería aclarar el carácter de esas actitudes que operan en la teología escolástica.

No fue hasta los siglos XVII y XVIII, con el desarrollo del escolasticismo protestante, que se enunció una forma novedosa protestante de entender la Escritura —que a la postre vino a considerarse la ortodoxa—. El escolasticismo protestante reforzó y explicó teóricamente el carácter lingüístico de la

---

<sup>1</sup> Cf. la referencia anabaptista a «la regla de Cristo» en John Howard Yoder, «Binding and Loosing», *Concern: A Pamphlet Series for Questions of Christian Renewal*, n° 14 (Feb. 1967), 2-32; y «The Hermeneutics of the Anabaptists», *The Mennonite Quarterly Review* 41 (Oct. 1967), 291-308.

Biblia en tanto que revelación, como nunca se había hecho antes. Esto incluyó, por ejemplo, discurrir sobre el origen de la Biblia entendida como inspirada en un evento revelador particular. La revelación se entendió también haber estado presente en la formación del canon y en su conservación. La ortodoxia declaró la existencia de milagros especiales de intervención del Espíritu Santo en la historia, para cerrar el canon, poner punto final a la Biblia, y preservar de errores su texto. Así las cosas, en los textos que tenemos a disposición no habrá ningún error significativo que obstruya la revelación de la Biblia. Esto era incluso aplicable a los puntitos diminutos —las vocales— en los textos hebreos. Era imposible la crítica textual, por cuanto se trata de un texto sagrado. Era imposible la crítica lingüística, por cuanto se trata de la lengua propia del Espíritu Santo.

A todo esto el Renacimiento ya había cumplido su propósito. El griego y el latín habían sido desempolvados y se entendían muy bien. Era perfectamente obvio que el griego del Nuevo Testamento no es lo mismo que el griego de los autores clásicos griegos. La explicación es entonces que se trata de un griego especial propio del Espíritu Santo<sup>2</sup>.

No solo se enunciaron con mucho detalle teorías acerca del texto bíblico, sino que también hallamos una doctrina del conocimiento. Una de esas teorías trata de lo que significa conocer; entra a detallar exhaustivamente cómo es que Dios es mente y cómo los seres humanos poseen una mente. La «imagen de Dios» significa que tenemos la clase de mente que será capaz de recibir palabras de Dios. Somos como Dios en ese sentido. Así que la iglesia en el siglo XVII se decantó por una filosofía del conocimiento, y permitió que la entera comprensión de la revelación dependiera de esa filosofía. Esto afectó, a su vez, lo que significa la «fe». La fe, para el Nuevo Testamento y para Lutero, es el posicionamiento de la persona como respuesta a la obra de Dios. La fe, para la ortodoxia protestante, es aceptar la doctrina verdadera tal cual nos llega en el libro que no miente. Este sistema de doctrina —la confesión, y el texto sistemático que respalda la confesión y la interpreta— es prácticamente idéntico a la Biblia, por cuanto constituye la interpretación correcta de la Biblia. Si crees estas cosas y aceptas estas verdades, entonces estás en posesión de la fe que salva.

---

<sup>2</sup> Me refiero a la inspiración de las vocales hebreas, el rechazo de la crítica textual, y la declaración de que se trata de una lengua propia del Espíritu Santo, no para ridiculizar el nivel cultural al que se encontraba la iglesia de esa era en sus estudios bíblicos. No es verosímil que fuese de otra manera. No, lo que demuestran estas referencias es lo muy novedosa y amplia que es esta interpretación de la revelación como lenguaje: revelación identificada plenamente con las palabras y los textos, de tal suerte que tenga que haber palabras especiales, palabras y documentos que son exclusivamente del Espíritu Santo.



En la literatura que tenemos a mano, esta forma de entender la fe se da por supuesta con la mayor claridad en Franz Pieper, un teólogo luterano conservador. Pieper detalla extensamente el debate entre las formas luterana y calvinista de entender la Cena del Señor. La forma luterana de entender la Cena del Señor como consubstancial, encaja con la doctrina de la encarnación. Casa, en otras palabras, con el centro del evangelio. Por motivo de la encarnación, por cuanto Dios asume carne humana, entonces es apropiado también que en la Cena del Señor esta carne humana vuelva a hacerse presente para la humanidad. Quien niega la doctrina luterana de consubstanciación —como lo niegan los calvinistas— está por extensión negando la encarnación. Pero quien niega la encarnación, no ha creído la verdad. Y quien no cree la verdad, no puede ser salvo. Entonces, ¿cómo es posible que sea salvo un calvinista? Que Pieper considere que esto sea un problema, demuestra que para él la fe que salva es la aceptación de la doctrina verdadera.

Pieper resuelva el problema recurriendo a una teoría de «feliz incoherencia», donde es posible que los calvinistas nieguen la importancia para la Cena del Señor de la encarnación, y sin embargo a pesar de ello crean en la encarnación. Los calvinistas son incoherentes, y gracias a ello, podemos aceptarlos. Pero el debate entero carecería del todo de sentido si Pieper no diera por supuesto que la fe cristiana por virtud de la cual Dios nos salva, es la aceptación de la doctrina correcta. Ni Lutero ni nadie antes de él dijo eso jamás.

En la era de la ortodoxia protestante ya no hay un debate vivo. Los católicos no están presentes. Los demás grupos protestantes no están presentes. Interpretar textos de revelación en la teología sistemática significa trabajar solo dentro de nuestra propia familia, iglesia, tradición o secta. Estudiamos todos los textos en las epístolas, los evangelios y Hechos, y lo combinamos para un esquema lógico en lugar de una progresión narrativa. Siguen siendo las mismas afirmaciones, así que tienen el mismo valor y hacen que nuestra teología sistemática sea prácticamente idéntica a la Palabra de Dios. Entonces, quien no crea esta teología, es desobediente.

El fundamentalismo avanza varios pasos más en dirección a la modernidad, y responde a varios retos adicionales:

- El reto del racionalismo obliga a aportar pruebas para lo que se dice. El fundamentalismo responde: «No, si está en el libro, no hace falta aportar pruebas». El discurrir sobre pruebas nunca había tomado esa forma exacta antes.
- Las ciencias naturales han traído al frente afirmaciones que parecían ser propias del campo de la ciencia. Volveremos a algunas de esas más adelante. La evolución es un ejemplo de este debate. Las disciplinas científicas parecen alegar, o por lo menos parecen permitir a algunas

personas alegar, que el comienzo del mundo no sucedió como parece afirmar la Biblia.

- La escritura científica de la historia podría poner en duda lo que sucedió en el tiempo de Jesús y Juan el Bautista.
- La epistemología, representada por Immanuel Kant, surgió como una rama de la filosofía. En lugar de sencillamente poner frente a frente unos argumentos y otros, Kant formuló la pregunta fundamental: «¿Cómo es que sabemos?» En lugar de responder a cada pregunta afirmativa o negativamente, Kant preguntó la pregunta de fondo: «¿Cómo sabemos de qué estamos hablando? ¿Cómo sabemos qué es lo que significan las palabras que empleamos?» Después de que Kant formulara así la cuestión, después de las críticas del racionalismo y el empirismo, entonces cuando los fundamentalistas dicen: «La Biblia es infalible, no contiene ningún error», están haciendo una afirmación mucho más amplia que sus antepasados hace unas pocas generaciones.

Otros elementos del desarrollo de una cultura moderna occidental supusieron también retos nuevos al concepto de revelación lingüística. Una vez más está obligada a redefinirse con mayor precisión, más estrechamente y combativamente, o si no, salir por otra dirección.

Podemos resumir el impacto de todos estos desarrollos bajo la cuestión expresada por Hordern, «el desafío a la ortodoxia»<sup>3</sup>. Había desafíos de diferentes tipos. L. Harold DeWolf, en su libro sobre «la teología liberal», construye lo que él llama «el caso a favor de la falibilidad»<sup>4</sup>. Hay muchas maneras de presentar estos argumentos, pero por ahora podemos hablar de cuatro lógicas elementales:

- La primera clase de falibilidad en la Biblia, según este argumento, existe en la forma de contradicción interna. En Marcos 6,8, Jesús dice a sus discípulos cuando salen a predicar, que lleven consigo un palo. En los paralelos de Mateo 10 y Lucas 9, les dice que no lleven consigo un palo. Pero el contexto es tal que los relatos nos están contando claramente el mismo evento. Este caso es superficial e inocente, pero esa clase de cosa se puede multiplicar considerablemente cuando la gente se dispone a ello. A veces cuando el Nuevo Testamento cita un texto del Antiguo, no coincide con el Antiguo Testamento en cuanto a lo que quiere decir. El Nuevo Testamento muchas veces cita el Antiguo de maneras que sorprenderían si se tomaran solos esos textos del Antiguo Testamento. Hay

---

<sup>3</sup> William Hordern, *A Layman's Guide to Protestant Theology* (New York: Macmillan, 1955).

<sup>4</sup> L. Harold DeWolf, *The Case for Theology in Liberal Perspective* (Philadelphia: Westminster, 1959).

otras clases de contradicción interna; y si la Biblia se contradice a sí misma, entonces por supuesto que no puede ser infalible.

- El segundo argumento es que la Biblia hace afirmaciones contrarias a la verdad que conocemos sin lugar a duda por otros medios. Confiamos en conocer cierto tipo de verdades por las ciencias naturales. La Biblia a veces lo contradice. Otro ejemplo, también trivial: El Nuevo Testamento dice que el grano de mostaza es la más pequeña de todas las semillas. No es verdad. Es posible encontrar otras semillas más pequeñas. Las normas de alimentación en el Antiguo Testamento distinguen entre animales comestibles y los que son impuros, basándose en si tienen la pezuña hendida y si rumian. Uno de los que rumian, pone, es el conejo o la liebre. Obviamente no se puede estar refiriendo a ningún conejo o liebre de Europa o Norteamérica; pero el animal en cuestión se puede identificar, y se puede ver correteando por Arabia hasta hoy. Ese animal no rumia. Parece que lo hace, por cuanto mueve constantemente el morro como si estuviera masticando; pero no rumia. Estos son dos ejemplos de afirmaciones descriptivas equivocadas.

Algunos profundizan más y entran a cuestiones más filosóficas. Un caso es la genética de Génesis. En la historia de Génesis Jacob pastorea el rebaño de su suegro. Primero durante cierto tiempo, estaba aguardando la oportunidad de casarse con Raquel; pero le fue dada Lía, así que tuvo que esperar más. Durante todo ese tiempo se ocupó de los rebaños. Negoció diferentes acuerdos con su suegro, sobre su paga. El acuerdo fue a veces que los corderos que nacían con manchas en el pelaje serían de Jacob, mientras los que no tenían manchas serían de Labán. Otras veces era al revés, pero siempre dependía del acuerdo alcanzado entre ambos en determinado momento (Génesis 30). Jacob manipuló el proceso de cría de las ovejas, clavando unos palos o tablas donde se apareaban. Cuando usaba tablas con manchas, el resultado es que nacían más corderos con pelaje manchado. Hacía eso cuando quería más corderos con manchas, porque eran lo que le tocaría a él. Cuando el acuerdo era el contrario, entonces clavaba palos o tablas sin manchas y entonces la mayoría de los corderos resultantes de aparearse con ellas a la vista, nacían sin manchas. Génesis informa de esto no como una teoría ni siquiera como un milagro, sino como un dato fehaciente de la forma como se puede manipular la cría de animales, que depende de lo que hay a la vista cuando se aparea el ganado. Esta idea aparece documentada en muchos lugares y épocas. Ahora, sin embargo, tenemos otra base para saber qué es lo que determina si un cordero va a nacer con un pelaje manchado; y sabemos que no tiene nada en absoluto que ver con esas circunstancias en el momento del apareamiento. El texto de Génesis *no dice* que Dios hiciera un milagro para que a pesar de la paga acordada, a Jacob siempre

le correspondieran más corderos. No, el texto dice claramente que Jacob era un hombre muy listo. Sabía cómo manipular las cosas. Utilizó las leyes de la genética para su propio lucro. El problema es que esas no son en absoluto las leyes de la genética. Aquí tenemos, entonces, un conflicto entre la Biblia y la ciencia natural.

Hay también conflictos al nivel de la historia y de la arqueología. Un ejemplo es la ciudad de Ai, que los arqueólogos nos informan que estaba en ruinas y abandonada desde mucho antes que cuando Josué pudo haberla destruido (Josué 8).

- Tercero, DeWolf dice que en la Biblia hay elementos moralmente indignos. Se aprueba la guerra, y también la poligamia y la esclavitud. Jesús mismo reconoce que estas cosas son indignas, y corrige algunos particulares. El hecho de que lo corrija es ya una demostración suficiente, de que donde aparecen anteriormente y donde la Biblia dice que estaba bien, es imposible que fuera infalible.
- Cuarto, la Biblia informa de cosas que es imposible que sucedieran: milagros, algunas afirmaciones acerca del origen de las especies, o el origen del universo, no pudieron suceder así. Se contradice con hipótesis científicas convincentes acerca del pasado, o con generalizaciones científicas convincentes acerca del presente. Los milagros no suceden. Un ser humano no puede andar sobre el agua.

Esto servirá para resumir el caso a favor de la falibilidad, construido por alguien que ha procurado darle la mayor fuerza posible. Hay que reconocer que cada uno de estos puntos requiere argumentación a un nivel diferente. Uno podría discutir punto por punto, tema por tema, con sentido crítico respecto a la definición de algunos términos y la lógica de otros puntos.

El fundamentalismo responde punto por punto para defender la infalibilidad. Donde por ejemplo la forma científica de entender el mundo dice: «Los milagros no suceden», podemos decir legítimamente que una afirmación así presupone lo que había que demostrar. No nos lleva a leer y establecer el hecho de si algo *sucedió* en efecto, sino que se trata de una presuposición filosófica acerca de la uniformidad mecánica de la naturaleza. No hace falta compartir esas presuposiciones filosóficas. Donde DeWolf dice que el Nuevo Testamento indica que el Antiguo era moralmente indigno en determinados puntos, podemos responder que el progreso, el avance, es en sí revelación. Donde dice que hay contradicciones internas, podemos leer el texto mucho más atentamente, hasta establecer que ambos casos no se contradicen necesariamente. Podemos, en otras palabras, «armonizar» (regresaremos más adelante al significado de ese término). Sin embargo el impacto total de esta crítica es mucho mayor que la suma de sus detalles, por cuanto va a contrapelo de nuestra sociedad. Las respuestas que podamos dar

caso por caso, la contestación apologética y las armonizaciones que procuramos, constituyen en sí una concesión. La defensa tiende a admitir que tienen validez por lo menos algunos de los casos que los críticos afirman que son de aplicabilidad.

¿Qué podemos hacer en esta situación? Muy claramente, la corriente principal de la formulación histórica se centró en la autoridad única proposicional de un texto. El lector moderno, o por lo menos cierta clase de lector moderno, siempre expresará este tipo de objeción.

- Una respuesta fácil sería decir que la Biblia lleva la razón de todas maneras y que esas otras fuentes de conocimiento están equivocadas, o por lo menos son incompletas. El científico, por ejemplo, que piensa que las especies tienen su origen por algún esquema evolutivo, trabaja con una hipótesis que es comprensible en su propio campo, pero que presupone una continuidad de causa en el universo desde el principio. La presuposición es cuestionable; es una presuposición filosófica, no científica. No es algo que los científicos jamás vayan a poder comprobar. Los arqueólogos, que alegan disponer de información que niega información bíblica, no han terminado su labor. No se pone en duda la totalidad de su disciplina académica; solo se indica que todavía no han conseguido reunir todos los datos pertinentes. A fin de cuentas, esa es la naturaleza de la ciencia. Nunca dispone de todos los datos. Por consiguiente no hace falta sentir que pelagra nada por una contradicción presente entre dos tipos de conocimiento pretendido. Tal vez los autores dispensacionistas son los que con mayor claridad toman esta postura<sup>5</sup>. Dicen, sencillamente, que si un científico no está de acuerdo con algo que pone la Biblia, sabemos que se equivoca aunque no dejamos de respetar la utilidad en general de su campo de investigación.
- Una segunda vía, menos radical, se centra cuidadosamente en la armonización y pone atención sistemática y estudiada para hallar formas de ver que la contradicción tal vez no sea tan clara como se suponía. Esto admite que las otras fuentes de verdad y los otros puntos de comparación, por lo menos en algunos casos, pueden tener algo de validez propia. Hallamos esta posición, en diversas formas, en textos de la corriente mayoritaria del protestantismo, en particular los del siglo XIX, como Strong y Hodge<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Véase Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology* (Dallas: Dallas Seminary Press, 1947).

<sup>6</sup> Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology: A Compendium Designed for the Use of Theological Students*, 3 vols. in 1 (Valley Forge, Pa.: Judson, 1907); y Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (New York: Scribner, 1871-1872).

- Otra posición clara diría que lo que quiere decir la Biblia es evidente. No es difícil entenderlo, y en algunos puntos está claro que yerra. En esos puntos nos serviremos de otras fuentes de información consciente y responsablemente, con conocimiento de causa. Donde se toma esta posición sistemáticamente en todo, prestando atención a sus presuposiciones, tenemos la posición teológica conocida clásicamente como «modernismo»; aunque ese término tiene un significado ligeramente diferente en la historia católica que en la protestante. En ambos casos, significa elevar otra fuente de autoridad junto a la cual la Biblia, por lo menos en algunos puntos —y por consiguiente en general— tiene autoridad menor.
- Otra posibilidad redefine el significado de revelación como algo que no se localiza en el contenido verbal de oraciones y texto escrito. En ese caso, no hay nada que corra peligro cuando se pone en duda el texto. La autenticidad de la autoridad de la revelación no depende de la inerrancia del texto. Volveremos a esta posición, por cuanto significa el esfuerzo más importante para la especulación y teología en el transcurso del siglo presente.
- Otra forma, tal vez una variante de la posición armonizadora, dice (en desacuerdo especialmente con los modernistas) que la Biblia no quiere decir lo que a todas luces parece querer decir cuando pone cosas que es necesario rechazar por otros motivos (por ejemplo, que todas las especies aparecieron en el transcurso de ciento cuarenta y cuatro horas). No dice —no de verdad— nada con lo que uno no está de acuerdo. No es esa clase de literatura. Cuando la Biblia se interpreta apropiadamente, no dice nada a lo que pueda objetar el hombre moderno. No dice —no de verdad— que el universo fuera creado en el año 4004 a.C. No pretende pronunciarse sobre las verdades de la ciencia natural, ni siquiera sobre la antigua prehistoria. Esta forma de armonización deja abierta la pregunta de dónde se encontraría la línea a trazar entre lo que la Biblia sí pretende decir de verdad y lo que no. Tiende a haber desacuerdo sobre dónde trazar esa línea. Si, por ejemplo, la Biblia no pretende decir —no de verdad— que Jacob se aprovechó de las leyes de la genética para aumentar el tamaño de su rebaño, a la vez que sabemos que las leyes de la genética no son en absoluto lo que se creía en aquella era, ¿entonces para qué nos cuenta esta historia? ¿Cómo saber qué pasajes tienen una finalidad real y cuáles no? ¿A qué viene entonces referirse a la resurrección? ¿Al nacimiento virginal? ¿Al juicio de los profetas acerca de David? Esta forma de armonización tiene que hacerse constantemente la pregunta de las reglas por las que desenmarañar estos dos tipos de autoridad cuando interactúan, porque no establece una jerarquía clara entre una y la otra.

Ahora consideraremos con atención aquellas redefiniciones de revelación, que procuran alzarse por encima de este conflicto en lugar de tomar parte, o en lugar de aceptarlo como inevitable.

- La posición de Strong es que la Biblia es *infalible en las cuestiones tocantes a su finalidad*. Esto significa sencillamente que la Biblia no defraudará en aquello que pretende. No pretende ser un libro de texto de ciencia, ni siquiera un libro de texto de historia de la humanidad ni de la prehistoria. Son posibles errores al nivel de cuestiones que no están vinculadas intrínsecamente al propósito de la Biblia. No contiene errores que podrían ser perjudiciales para la religión. Puede que se trate de otra forma de armonización. Toma la forma, sin embargo, de redefinir lo que vendría a ser revelación o infalibilidad. La Escritura siempre alcanzará su objetivo, que es comunicar un mensaje teológico.
- Los críticos suelen tachar otra posición más corriente y contemporánea de *neoortodoxia*. Procura hallar alguna forma de situar a Cristo por encima de la Escritura. La autoridad de la Escritura se sitúa en su testimonio de Cristo. Tenemos en eso un criterio para entender cuándo asumir con obediencia entera lo que pone, y cuándo sentirnos libres para no tomárnoslo al pie de la letra. ¿Cómo saber si lo que pone halla su punto de referencia en Cristo? ¿Cómo poner en práctica este criterio? He dicho que esta es una posición contemporánea porque es característica de autores como Emil Bruner. Algunos hasta lo ven en los escritos tempranos de Karl Barth. Pero no es realmente moderno. Ya se encuentra en Martín Lutero, que dijo que aceptaría en el Nuevo Testamento aquello que hace la obra de Cristo: *Was Christum treibt*. El texto o la forma de entender el texto que proclama el mensaje de Cristo —a saber, el mensaje de justificación por la fe— es lo que en la Biblia goza de autoridad. Lo demás nos lo tomamos como cualquier otro libro sagrado. Es útil, pero no necesariamente vinculante.

Podríamos emplear el término *resonancia* como descripción de esta forma de enfocar la cuestión. La resonancia es la capacidad de una cuerda o de un tubo, como los de un órgano de tubos, para filtrar entre el gran número de frecuencias, aquella en particular para la que está afinado, dejando desaparecer las vibraciones de otras frecuencias mientras refuerza y amplifica las que interesan. El aire que pasa por la boca del tubo de un órgano genera sonidos a muchas frecuencias, pero el tubo resuena con una sola longitud de onda, generando así un tono audible. Así que el tamaño y la forma del tubo determina cuál de las frecuencias que vibran se verá reforzada y oída y cuáles (todas las demás) desaparecerán del órgano como viento inaudible. Algo así es lo que sucede en el corazón del creyente. Cuando lee algo en la Biblia, hay cosas que des-

piertan una resonancia. Algunas cosas suscitan eco. Algunas cosas provocan vibraciones acompasadas. Eso es el mensaje de Cristo. Hay otras cosas que no producen una resonancia y no se oyen. Esos son los elementos que se dejan de lado cuando seguimos el criterio de la proclamación de Cristo.

Algunos de estos autores hasta alegan que esta «lógica de resonancia» es lo mismo que lo que la teología clásica protestante conocía como «el testimonio del Espíritu Santo». Para algunos autores, el testimonio del Espíritu Santo es precisamente la confirmación que viene de ciertos textos, mensajes o comunicación, y se encuentra en la experiencia de oír la Escritura. Es el criterio por el que la Escritura goza de autoridad. Si leer esta Escritura nos cautiva, entonces es el Espíritu Santo que hizo que nos cautivase. El Espíritu Santo es el instrumento de Cristo para generar resonancia, por la que descubrimos lo que hay en la Escritura que es de Cristo. Así sabemos que se trata de revelación. Es Dios que habla. El significado del «testimonio del Espíritu Santo» ha variado a lo largo de los siglos. En el siglo XVI, Calvino y Lutero se referían así a que siempre que leemos la Escritura, el Espíritu Santo nos impulsa a aceptarla como Palabra de Dios. El testimonio del Espíritu Santo es el elemento de certeza subjetiva, o fe, con que leemos la Escritura. Siempre que leemos la Escritura, su autoridad es un artículo de fe: no es algo que se pueda sentir o medir. No distingue entre un texto y otro. Es sencillamente que cuando leemos el texto de la Escritura, Dios nos dice en el corazón que es Palabra de Dios la que nos habla.

En el siglo XVIII se desarrolló una teología muy trabajada de revelación en forma proposicional. Entonces, el testimonio del Espíritu Santo no era aplicable a la lectura de ningún texto en particular sino que era lo que antes que nada nos impulsa a afirmar que la Biblia entera es revelación. La leamos o no, le hagamos caso o no en este momento, el Espíritu Santo es la fuente que nos capacita para declarar esa verdad. En el siglo XX, el testimonio del Espíritu Santo fue lo que algunos, de la escuela conocida como neoortodoxa, emplearon como herramienta crítica. Al leer el texto, el Espíritu Santo de Dios hace que me hable. Cuando no me habla, puedo atribuir al Espíritu Santo el no haberme impactado con esa lectura. El Espíritu es quien escoge, y por consiguiente, los alegatos de revelación en ningún caso nos crean problemas.

- Otra de las redefiniciones viene ensayada especialmente en las obras dogmáticas tempranas de Karl Barth. La falibilidad es parte de lo que significa ser humanos. No es pecado ser falibles, como tampoco es pecado ser finitos. No saberlo todo es sencillamente una condición humana. Cuando alguien piensa saber algo que después, conociendo mejores fuentes de información, descubre que no era cierto, eso también es hu-



mano. Entonces cuando hallamos en la Biblia afirmaciones que no son correctas según las ciencias naturales o según la forma científica que tenemos hoy de investigar la historia, eso es sencillamente parte de la falibilidad propia de la Biblia como libro humano. Por cuanto agradó a Dios asumir forma humana en la encarnación, pero también en la humanidad del texto bíblico, no hay nada de qué sorprenderse, nada que debatir. Es normal. ¿Cómo esperaríamos que fuera a venir Dios a la humanidad, si no es adoptando forma humana? ¿Y cómo esperaríamos que fuera Dios a hablar a la humanidad, si no es por medio de palabras auténticamente humanas? Si Dios habla en el lenguaje de un siglo en particular, ese lenguaje va a incluir forzosamente las presuposiciones científicas y cronológicas propias de ese siglo. La palabra de Dios es precisamente el milagro que se encuentra dentro de la forma finita como habla Dios. Si la Biblia fuera infalible, no sería auténticamente revelación porque no sería realmente humana. Dios no habría entrado a nuestra condición para hablarnos, y entonces tendríamos una noción docética de Jesús, donde él tampoco habría sido auténticamente humano.

- Llegados a este punto los evangélicos conservadores responden enrocándose en la posición contraria. Contestan que ser falible no es lo mismo que ser finito. El error ha de compararse no con la finitud sino con el pecado. Si vamos a trazar un paralelismo entre la Escritura y Jesús, ese paralelo discurre en dirección contraria. Así como Jesús fue plenamente humano y sin embargo sin pecado, así Dios, al recurrir a palabras humanas, empleará palabras que son plenamente humanas pero *inerrantes*. Así como al servirse de la humanidad de Jesús Dios hizo que esa humanidad fuera sin pecado, también al servirse de los autores del libro Dios hizo que su humanidad fuera sin error. Así tenemos formulado un concepto de *enescrituración*. La Biblia es el cuerpo que toma para sí la Palabra de Dios, en algo comparable a la referencia que hace a la *encarnación* el primer capítulo de Juan. El mensaje revelador de Dios tomó la forma de esta escritura por virtud de un milagro espiritual específico, la inspiración, o el insuflar, análogo a la encarnación. Carl Henry y Kenneth Kantzer, los portavoces contemporáneos más competentes de la tradición evangélica conservadora en Norteamérica, emplean el término *inscripturation*, «enescrituración». No figura con esa misma claridad entre los evangélicos europeos.
- Pero hay otra línea de pensamiento que se ha seguido más que cualquiera de las otras que hemos visto. A veces se solapa con las otras, pero no de tal manera que no se pueda distinguir. Esta posición nos llevaría más allá en dirección a distinguir cuál es el tema propio de la Biblia. Ya he indicado que para Strong, «la Biblia es infalible en las cuestiones tocantes a su finalidad». «La finalidad» es algo que opera a un nivel diferente

al de la información científica. Esto se puede decir más categóricamente. Probablemente quien lo ha expresado en la forma más accesible es H. Richard Niebuhr, en *The Meaning of Revelation*<sup>7</sup>. El libro es antiguo pero todavía una enunciación satisfactoria de esta posición. Figura en otras formas en Paul Tillich y algunos autores protestantes recientes o contemporáneos.

Niebuhr distingue dos niveles de significado en la historia. No se molesta con cuestiones científicas ni cosmológicas. Carecen de importancia. Pero la historia se puede ver de dos maneras diferentes: desde dentro y desde fuera. Cuando se lee la historia desde fuera el resultado es la objetividad. Se recurre a esas herramientas que garanticen que los intereses propios no se enreden y estorben, que los prejuicios propios no vayan a distorsionar el resultado. Al vivir la historia desde dentro, tiene *significado*. Pero ¿cómo pasar desde fuera adentro? Esos dos niveles o etapas no se solapan, no es posible pasar gradualmente de lo uno a lo otro. Son perspectivas totales, enteramente diferentes. Para pasar de estar fuera de la historia a participar desde dentro, hace falta un salto, un giro, una transformación. La palabra para esa transformación es *metanóia*, la palabra del Nuevo Testamento que se suele traducir como «arrepentimiento». Es un cambio de mentalidad. La manera de pasar a ser parte de la historia, que no limitarse a observarla desde fuera, es que un símbolo pasa a tener sentido, una historia nos cautiva, o una imagen nos resulta iluminadora. Cuando este símbolo nos habla, cuando esta imagen nos ilumina lo que antes no veíamos, entonces uno pasa a sentir esa historia de otra manera, es decir desde dentro, con compromiso. Y esa es la fe; un empezar de nuevo, una nueva forma de conocimiento.

Observad que esta descripción no es todavía una afirmación teológica. Es una teoría filosófica general del conocimiento, una meditación sobre cómo es que sabemos. Sabemos cosas de dos maneras diferentes: las conocemos desde dentro o las vemos desde fuera. H. Richard Niebuhr afirma esto, no como algo que se pueda confirmar mediante ninguna argumentación teológica, sino como algo que es evidente de por sí, algo que cualquiera puede entender al observar como uno mismo, el prójimo, o la propia civilización, hablamos acerca de las experiencias. Entonces, como segundo paso, aplica esta teoría general a la Biblia. La Biblia vista desde fuera es historia en el sentido objetivo. Cuenta la historia de Israel cuando sale de Egipto. Cuenta la historia de la muerte de Jesús. Cuenta la historia de los viajes de Pablo, y conserva su correspondencia. Es posible leer eso desde fuera, dejando de lado cualquier presuposición sobrenatural, sin juzgar qué es lo que pueda significar. Se puede leer la

---

<sup>7</sup> H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (New York: Macmillan, 1941).

historia de Pablo como leeríamos historias sobre Julio César o George Wallace: honestamente, según los hechos, evaluando si las fuentes son de fiar y haciendo cualquier otra cosa que haríamos trabajando como historiadores. No hace falta que *nos importe* en absoluto. Pero Israel en el Antiguo Testamento y la iglesia en el Nuevo, confiesan esta historia desde dentro. Israel dice de su fuga de Egipto: «Fue entonces que Dios hizo de nosotros un pueblo». Los cristianos dicen de la muerte de Jesús: «Eso fue para reconciliarnos con Dios». Este salto a la fe, por la fe, que solamente es posible por un encuentro con Dios, es nuestra *metanóia*. Cuando nos encontramos con Dios y empezamos a ver nuestra historia de otra manera gracias a ese encuentro, entonces esta historia pasa a ser revelación.

¿Cómo puede conseguir esto nuestro encuentro con Dios? ¿Cómo pudo suceder algo a los israelitas, de manera que en lugar de decir solamente: «Hemos cruzado el mar Rojo, ¿no?», pudieran llegar a decir: «Esta obra de YHVH define quién somos como pueblo, nuestra identidad y nuestra misión en el mundo»? ¿Cómo puede conseguir esto un encuentro con Dios? Dios no puede estar aquí mismo —prosigue el argumento— en la historia abierta y exterior donde los historiadores pudieran ver a Dios actuar. Dios no obra de tal suerte que cualquier historiador podría afirmar que en tal y tal fecha y lugar, YHVH descendió para hacer esto y aquello. Eso no sería digno de un Dios infinito. Dios, por definición, no sería Dios si fuera posible seguirle así la pista. Si un historiador objetivo pudiera documentar la presencia de Dios, no sería la presencia *de Dios*. Bueno, entonces, ¿podiera ser que Dios nos mandase una palabra desde el cielo? Dios podría mandarnos un libro sagrado, escrito en el cielo como el Corán. O Dios podría mandarnos una palabra profética, como cuando Moisés interpretó la experiencia del mar Rojo. No. Eso tampoco va a valer. ¿Cómo íbamos a saber cuáles palabras aceptar? Las palabras de interpretación profética constituyen también nuestra historia exterior: es sencillamente alguien que habla. ¿Por qué escucharon a Moisés los israelitas? ¿Por qué aceptaron la interpretación de Moisés con referencia a su historia? Otra repuesta sería el «misticismo», pero tampoco ofrece una respuesta, por cuanto consiste en renunciar a obtener respuestas.

Para poder reconocer a Dios como Dios, para que pudieran percibir la obra de Dios como algo a lo que poder responder en su historia, tenían que antes conocer a Dios. Tenían que tener algún conocimiento de Dios previo a este evento. Ese conocimiento previo de la naturaleza y el propósito de Dios iluminó el evento, haciendo que fuera posible meterse dentro del mismo, en lugar de verlo desde fuera. Eso significa, por recurrir al lenguaje tradicional, que antes de que los eventos especiales

puedan tener un significado revelador, tiene que existir la *revelación general*. Tiene que existir un trasfondo de entendimiento de Dios, «un presentimiento de *deidad* y de *deber*», por decirlo así. «Deidad y deber» da a entender una concepción de un poder superior y de lo que es exigible, de obligación moral. Este presentimiento general está presente en cualquier cultura, pero especialmente en la cultura de la antigüedad, de manera que las personas sabían perfectamente qué es lo que están diciendo cuando dicen, con referencia a un evento, que «es obra de Dios». Lo que quieren decir es que es obra de una voluntad poderosa, moral, con propósito, conocida como «Dios». Así que sabían acerca de Dios antes de que sucediera el evento en cuestión. Esto es necesario para que pudieran atribuírselo a Dios. El evento en sí no es revelación; es un evento que sucede en la historia. La revelación no es información nueva. Lo que hace, es que el evento tenga para nosotros un valor personal. Hace que entendamos que el evento tiene que ver con nosotros, personalmente. Hace que lo veamos como gracia. Nos hace capaces, por ejemplo, de ver que la obra de Dios en el mar Rojo es algo que Dios hizo por nosotros, no que hayamos hecho nosotros por Dios. Nos hace entender la obediencia a Dios como alabanza y gratitud, no como acopio de méritos para nosotros. Esta transformación de nuestra actitud sobre la historia entera, no porque sepamos nada nuevo ahora sobre Dios sino porque hemos llegado a entender el evento como obra de Dios, esto es revelación.

Los ejemplos que he usado, recogidos por Niebuhr, son ejemplos bíblicos; pero el argumento no se limita a la Biblia. Es una teoría filosófica general del conocimiento:

- a) La idea de que disponemos de un presentimiento general sobre Dios no está ligada a la Biblia ni a los eventos que narra.
- b) La idea de que ciertos eventos han de verse como obra de ese Dios cuya existencia presentimos no está limitada necesariamente a la Biblia, aunque, por supuesto, es ahí donde los cristianos y los judíos lo ven. Es una afirmación general acerca de posibilidades al alcance de todo el mundo, por lo menos para las clases de persona que conocemos. Explica cómo es que las personas en general experimentan las cosas. No está vinculada a Jesús, a la iglesia ni a la Biblia. Sin embargo, resulta fácil de explicar tomando ejemplos de la Biblia.

Este librito de Niebuhr es probablemente la explicación más clara y sencilla, la mejor conseguida, de esta forma de abordar la cuestión. «Revelación» es la palabra general empleada por los cristianos para explicar su fe y, aunque indirectamente, para explicar sus Escrituras; pero resulta-

ría igual de apta si la usaran los existencialistas o los adeptos al bahaísmo, porque encierra una posibilidad general para el conocimiento humano. Sucede cuando alcanzamos a ver las cosas como un todo del que uno es una parte comprometida; todo lo contrario a la objetividad. Así que la revelación o conversión es lo que sucede cada vez que alguien lo vive. Hay una especie de clic, un salto, una reorientación. La persona sigue siendo la misma. Los eventos siguen siendo los mismos. La noción de Dios sigue siendo la misma; pero de repente todo «hace clic». De repente uno se encuentra viéndolo desde dentro, comprometido.

Esto se puede ilustrar con lo escrito por Erik Routley sobre la conversión<sup>8</sup>. Él también recurre a la experiencia general humana como ejemplo. Routley recuerda sus días de escuela cuando no había forma de entender las matemáticas. Podía aprender diferentes operaciones y repetirlas. Podía realizar esas fórmulas cuando hacía falta, pero no se sentía a gusto en las matemáticas como disciplina. Le costaba un esfuerzo inmenso. Entonces, de repente, en el medio de una clase en la escuela, entendió la lógica de las matemáticas: «¡Esto tiene sentido! ¡Es una forma particular de razonar! Las matemáticas son una forma particular de razonar, donde procedemos desde ciertos postulados a las conclusiones inherentes, y donde se puede comprobar con precisión el resultado y manipular conceptos con mucho rigor». A partir de entonces fue un matemático. Se había convertido. Se trata, entonces, de una teoría general del aprendizaje. No tiene nada exclusivamente que ver con el cristianismo ni con las religiones. Es así, sencillamente, como funciona el proceso mental humano. Las cosas se pueden ver objetivamente, contempladas desde fuera; o las podemos hacer nuestras, propias. «Hacerlas nuestras, propias» es *apropiarse* de ellas, otro término con el que referirnos al fenómeno de la revelación o la conversión.

Al cabo de tanta redefinición, adoptemos ahora la postura de Niebuhr. Retrocedamos para reconsiderar las otras posiciones, preguntando qué es lo que podríamos decir acerca de la autoridad de un texto. En la posición de «Cristo por encima de la Escritura», donde se escoge por resonancia; en la posición de falibilidad o encarnación, donde se entiende perfectamente apropiado que existan errores; o en las diversas posiciones que distinguen entre niveles de realidad; en todas podríamos decir que la Biblia documenta la historia que para nosotros tiene sentido. Podemos decir que nos alumbró o tal vez comunica en cierto sentido. Podríamos decir que las imágenes o el simbolismo que nos ayuda meternos a nuestra historia son especialmente potentes en la Biblia, aunque sin una claridad estricta. Es imposible en

---

<sup>8</sup> Erik Routley, *Conversion* (Philadelphia: Muhlenberg, 1960).

ninguno de estos sistemas, o así me parece a mí, declarar con ningún tipo de claridad, decirse uno a sí mismo o decirle a su hermano o hermana o a la iglesia: «Esto es algo que hace falta oír, que hace falta aceptar, dejarnos guiar, orientar nuestras vidas en este sentido, por cuanto habla con autoridad». Cada una de estas posiciones enuncia diferentes formas para *no* declarar esa clase de autoridad en la Escritura.

Podemos, eso sí, respetarlas. Ninguna es como el «modernismo», con su disposición a sencillamente dejar a un lado el texto. Cada una es respetuosa y muchas están expresadas con una inmensa religiosidad personal y un inmenso respeto por la interacción histórica de la iglesia con la Escritura. No cierran en falso la cuestión, donde el lector empleara su propio juicio para decir: «Si hay aquí algo que puedo aceptar, lo recibiré como revelación; pero si no, no». (Eso, por supuesto, significaría que para esa persona no exista tal cosa como revelación.) Pero también hay que reconocer que no hay un discurso claro por el que la iglesia pueda ser gobernada, renovada, recriminada e informada, de tal suerte que supera las posibilidades humanas regulares. Ahora bien: si esto es trágico o si es sencillamente una de las condiciones en las que tenemos que movernos, es algo que habrá que seguir explorando. Por lo menos, tenemos aquí una diferencia fundamental entre todas estas posiciones y las diversas ortodoxias anteriores.

Pasamos ahora a otro tipo de definición, bastante diferente en cuanto a ánimo pero que también existe en diferentes formas. Las posiciones que hemos estado bosquejando hasta aquí pretenden ser lógicas. Son matizadas, académicas, detalladas. Pero también hay redefiniciones antilógicas y antirracionales; varias asumen el mote de *paradoja*. El concepto de paradoja tiene sentidos diferentes:

- El primero, en el sentido como lo han empleado personas muy competentes y sabias, argumenta que la paradoja «es necesaria por definición, por cuanto la verdad es demasiado inmensa» para nuestras palabras. La paradoja indica algo que no se puede aceptar coherentemente. El motivo que lo que Dios dice es contradictorio según nuestra forma de discernir contradicciones, es que nuestro discernimiento es demasiado limitado. Por consiguiente es normal y apropiado que un Dios real, al dirigirse a personas reales, se vea en la obligación de decir cosas que son lógicamente irreconciliables. Entonces, todo ese discurrir ortodoxo acerca de entender el texto bien, y en particular acerca de usar la coherencia como criterio para la correcta interpretación, está equivocado. Armonizar los textos cuando parecen decir cosas distintas, comparar este texto y aquel para poder juntarlos todos y derivar de ellos deducciones lógicas — como hace por ejemplo Hodges extensamente — es un error por cuanto,

por definición, «la verdad», la verdad de Dios cuando se expresa en lenguaje humano, siempre acabará resultándonos contradictoria.

Tenemos que decir que el pecado es inevitable, pero también tenemos que decir que cuando uno comete un pecado, hace voluntariamente algo que no tenía por qué haber hecho. Tenemos que decir, a la vez, que la fe es obra de Dios, que solamente Dios puede hacer que surja la fe; *y también*, que cada persona tiene que escoger por su propia cuenta creer. Hemos visto que Dios es soberano, a la vez que Dios es vulnerable, teniendo que esforzarse por obtener nuestra lealtad. Punto por punto podríamos repasar una lista de paradojas que son necesarias por motivo de la incompatibilidad entre lo infinito y lo finito<sup>9</sup>.

- Otra forma de entender la paradoja se ve con especial claridad en los escritos existencialistas de Søren Kierkegaard. «La paradoja es necesaria porque la fe, por definición, es un escándalo». No se trata de una paradoja sistemática en el sentido que acabamos de ver, donde toda verdad tiene dos dimensiones que son imposibles de reconciliar coherentemente. No, Kierkegaard razona muy racionalmente, con inmensa coherencia lógica y técnicas argumentativas casi matemáticas, para llegar a un punto; luego otra vez, para llegar al mismo punto pero visto desde otra perspectiva. Las dos argumentaciones no coinciden por cuanto la encarnación y la fe son en sí escándalos. Hay que dejar de pensar. Emplea la razón hasta dar con los límites de la razón, para demostrar sus limitaciones. La paradoja necesaria de la encarnación, que Dios se hiciera hombre, nos lleva al punto donde hay que dejar de preguntar: «¿Es eso posible?» ¡Por supuesto que no lo es! Ser Dios y ser un hombre son por definición dos cosas irreconciliables. Pero lo creemos, y es necesario vernos de frente con el escándalo de esa paradoja, que si no jamás podremos creerlo. Entonces empleamos la lógica hasta sus límites pero llegados a ese punto, rompemos la lógica y aceptamos la Palabra que irrumpe donde nuestra capacidad de recibir una palabra se ha derrumbado.
- Otro sentido de lo paradójico viene desde el extremo contrario y contempla la experiencia humana. ¡Los seres humanos son unos animales tan atolondrados e ignorantes! Nuestras herramientas del saber son tan inadecuadas que «toda experiencia humana es ambigua». Así como siempre hay algo de verdad en cualquier cosa que digamos, también hay algo de falsedad en cualquier cosa que digamos. La paradoja es necesaria no por la naturaleza del habla de Dios, sino por pura modestia de reconocer cómo somos nosotros.

---

<sup>9</sup> Aulén dice esto con especial claridad en *The Faith of the Christian Church*, como también D. M. Baillie en *God Was in Christ*, uno de los clásicos modernos sobre cristología.

Estos tres sentidos de lo paradójico figuran entre las redefiniciones antilógicas o antirracionales, pero hay otras que tal vez sean compatibles con ellas, aunque emplean otro tipo de lenguaje:

- El énfasis personalista, en lugar de emplear una etiqueta lógica como «paradoja», no habla en absoluto de lógica. De lo que habla, es de relaciones interpersonales, de «encuentros». Dios no nos manda mensajes escritos; Dios viene a nuestro encuentro. No leemos libros para encontrar a Dios. Nos encontramos con la presencia de Dios. Este es un modo muy actual de argumentación, especialmente en aquellos círculos donde la apariencia de religiosidad en un lenguaje personalista da a entender convicciones profundas. Con las personas vivas, obviamente, las palabras no son el único medio de comunicación. Las personas que se conocen bien pueden compartir comunicación extensamente sin hablar. Existen los gestos. Existen las miradas cargadas de significado. Puede que hasta exista comunicación telepática, formas de responder a una sin haberse puesto de acuerdo con palabras. Así que las palabras no son todo lo que comprende la comunicación entre las personas. ¿Cómo relacionar esto con Dios? Jesús se encontró con ciertas personas en la plenitud de su humanidad, y por consiguiente significó *para ellos* más que las palabras que les habló. ¿Cómo nos vamos a encontrar *nosotros* con Dios, si no es mediante las palabras de alguien? ¿Es posible comunicarnos extendidamente sin recurrir a palabras? ¿Y qué de las cosas que necesitamos comprender pero que van más allá de un encuentro personal? Ya no será posible encontrarnos con el éxodo, si no es por medio de palabras. ¿Cómo iba a ser posible encontrarnos con la segunda venida antes de que suceda? Y sin embargo, se supone que debemos hablar de ello. Así que este personalismo, aunque parezca impresionar a primera vista y es religioso —sus raíces están en el pietismo— no nos brinda de verdad una alternativa sistemática. No nos brinda una forma de poder decir que existe revelación.
- Al margen de estas redefiniciones no racionalistas, hallamos el énfasis en algunas teologías bíblicas recientes, en lo única y diferente que es la mentalidad hebrea frente a la de los griegos y latinos. Cada idioma trae consigo cierta cantidad de presuposiciones lógicas. Es imposible darse cuenta de ello si uno conoce solamente un idioma. Tampoco se nota si uno aprende otro idioma de la misma familia lingüística, donde las palabras y la gramática son más o menos equivalentes entre un idioma y el otro. Si uno procede desde una familia de idiomas a otra, empieza a descubrir diferencias no solamente en cuanto a alfabeto y fonética y gramática, sino también en cuanto a lógica, en cuanto a lo que hace falta para que una palabra tenga significado. Eso no significa que ese otro idioma carezca de lógica. Significa que tiene una lógica diferente. Tiene



su propia manera de tener sentido. Entonces la mentalidad hebrea, según nos cuentan en este argumento, no funciona como la mentalidad occidental griega o latina, con una lógica deductiva que hace generalizaciones, las demuestra y de ellas deriva deducciones. La mentalidad griega se concentra en *lo general*. Cuanto más general sea una afirmación, tanto más cierta es. La mentalidad hebrea se concentra en lo que es único y particular; no en la esencia sino en el evento; no en la enunciación sino en el evento. Por cuanto la Biblia es un libro con una mentalidad hebrea (también el Nuevo Testamento), tenemos que entenderla dentro de la lógica hebrea, que no está interesada en proposiciones sino que cuenta acerca de eventos<sup>10</sup>. Esto viene a alegar que la Biblia no es que carezca de lógica ni que sea paradójica —por cuanto la idea de lo paradójico es un concepto lógico occidental acerca de las limitaciones de la lógica—. La Biblia es lógicamente hebrea. Eso significa que la verdad y la falsedad, el sentido o la falta de sentido, todo se encuentra al nivel de un evento entero del que las palabras son una parte y necesarias, pero donde no se razona sola y exclusivamente con palabras. Aquí no analizamos parte por parte las proposiciones para saber cuáles son el sujeto y el predicado, qué es lo que se deduce de ello, y qué es lo que dan por supuesto. Este tipo de énfasis en lo único y diferente de la mentalidad hebrea encaja con otras corrientes culturales de nuestros tiempos; por ejemplo, el existencialismo o un neorromanticismo que se encuentra por todas partes en nuestra cultura.

¿Qué efectos tiene esta redefinición, en particular esas redefiniciones contrarias al racionalismo, en el problema de la doctrina de la revelación? En primer lugar, socava la ortodoxia, por cuanto en el siglo XVIII la ortodoxia fue muy claramente un tipo de racionalismo. Partía de presuposiciones muy amplias y fundamentales acerca de la razón como lugar y vehículo del conocimiento; acerca de la lógica y el principio de la contradicción (que dos afirmaciones contradictorias no pueden ser ambas ciertas); y que Dios es mente y la humanidad es mente, de tal suerte que la relación primordial entre Dios y la humanidad consiste en que la mente de Dios habla palabras a las mentes humanas.

Entonces la lógica es el criterio para la fe. Nadie puede creer lo que es imposible. Encontraréis, por ejemplo en el prefacio de Hodge, que la lógica no sólo es un criterio de la fe sino también una herramienta de la teología. Se puede extender la fe revelada siempre que se trate de deducciones lógicas. Es decir, se pueden juntar dos afirmaciones reveladoras y derivar de ellas una tercera, que aunque no está en la Biblia, sin embargo tiene la potestad de

---

<sup>10</sup> Algo de este énfasis se puede encontrar en G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London: SCM Press, 1952).

revelación por cuanto se deduce racionalmente de las otras dos. La lógica es la forma esencial como funciona Dios. Entonces la tendencia antilógica de las diferentes escuelas que enfatizan la paradoja y «la mentalidad bíblica» hoy día, vienen a socavar la teología.

Aunque también socavan el liberalismo, por cuanto el liberalismo es también un racionalismo. Confía en la capacidad de la razón humana para saber la verdad, sea esta científica, histórica o filosófica. El liberalismo confía no solo en la capacidad de la razón para saber, sino también en su virtud salvadora. La educación salvará al mundo, con que tan solo se consiga enseñar a todos. Si lo que podemos saber se difunde entre todos, sostenía el liberalismo, entonces la sociedad entera avanzará, por cuanto la educación y la educación para la democracia son funciones propias de la razón. Cuanto más se moviliza la razón y la gente se controla mediante la educación, la ciencia y la forma científica de razonar —incluso sobre la religión—, tanto más avanzaremos, no sólo hacia el conocimiento de la verdad, sino también hacia la salvación de la sociedad. Para el liberal en cuanto a teología, la verdad que se conoce gracias a la razón, está al alcance de todos. Está generalizada. Se puede manejar. Por eso mismo es tan fácil cotejar la Biblia con «verdades conocidas». Hay otras verdades que son conocidas. Es por ello que el conflicto con otras fuentes fiables de conocimiento es tan evidente en el caso que argumenta DeWolf a favor de la falibilidad.

Si las formas antirracionales de ver la cuestión socavan tanto la ortodoxia como el liberalismo, el caso es que también confunden el debate. El antirracionalismo por lo menos da a entender una posibilidad que el debate anterior no había tenido en cuenta. Entonces hallamos, especialmente en los escritos de los años 1930, que los fundamentalistas acusaban a la neoortodoxia de ser «un modernismo más peligroso», por oponerse a la razón además de oponerse a la revelación. Cuestionaba ambos pilares de la ortodoxia. Así también el liberalismo consideraba que la neoortodoxia era «un fundamentalismo más peligroso» porque no superaba la prueba de la razón ni consideraba que la coherencia tuviera mérito. No defendía claramente: «Esto es correcto, aquello no, y por consiguiente podemos llegar a una conclusión». Se dedicaba a hablar de encuentros, paradojas y eventos. Eso no hay por dónde manejarlo. Es irresponsable. El fundamentalismo lo ve como modernismo. El liberalismo lo ve como fundamentalismo.

La forma antirracional de ver las cosas considera que el liberalismo y el fundamentalismo son hermanos gemelos. Ambos buscan un cuerpo de verdades que se puedan aprehender racionalmente, que casarán perfectamente entre sí y se podrán expresar en proposiciones generales que son universalmente válidas, de las que será posible derivar conclusiones a propagar, traducir y predicar con confianza. Ambos partidos suponen que las palabras son claras, que cuando uno dice «verdad», «amor», «significado» o «histo-

ria», uno mismo sabe, los oyentes saben, y cualquier otro puede saber, de qué estamos hablando. Discrepan en cuanto a la fuente de este cuerpo de verdades. Discrepan por consiguiente en cuanto al contenido de este cuerpo de verdades, pero sus presuposiciones acerca de lo que estamos haciendo son idénticas.

Dirimir si es que alguna parte de esta corriente antilógica construye una argumentación válida o no, o decidir si es que sea posible hablar de *argumentación válida* toda vez que hemos rechazado el racionalismo, son cosas que habrá que dejar para otros debates posteriores. Pero permítasenos observar, por lo menos, que en cuanto a descripción, esta posición es generalmente válida. El liberalismo y el fundamentalismo sí que son en un sentido hermanos. Han nacido los dos en la familia racionalista. Tienen presuposiciones en común acerca de la naturaleza de la verdad, acerca de la posibilidad de hallarla y fiarse de ella, que están perfectamente en casa dentro de las presuposiciones racionalistas occidentales de la cultura europea y norteamericana. Ambos confían mucho en el lenguaje como vehículo adecuado para tratar estas cuestiones.

En este punto se encuentra el debate y probablemente sostengamos que ninguno de los extremos será completamente aceptable. La ortodoxia extrema que sitúa la Biblia por encima de cualquier otro tipo de conocimiento, da esquinazo a todos los problemas. La armonización a veces ayuda, pero supone aceptar la existencia del problema. Un liberalismo consecuente, donde se pueden incluir varias de las estrategias de redefinición, acaba huérfano de revelación y recurre a la palabra «revelación» para referirse a la opinión más razonable. El antirracionalismo consecuente carece de contenido claro. Lo que nos queda es algún tipo de mezcla de estos tres extremos, que no son ninguno de ellos del todo sostenibles a solas. ¿Venimos a sugerir, entonces, que una mezcla a partes iguales podría ser la mejor solución? ¿No existirá alguna otra vía para avanzar en el problema?

Permitidme enunciar otra vez el cambio desde la Reforma hasta la modernidad. En el siglo XVI el debate sobre la autoridad de la Biblia fue un debate con otros cristianos. Todos adoraban al mismo Dios y estaban de acuerdo en cuanto a la centralidad de la encarnación allá en el siglo I. El protestantismo escolástico y el catolicismo romano de la Contrarreforma discrepaban en sus alegatos sobre la normatividad relativa, entre la Escritura y la tradición eclesial. ¿Existían o no otras vías suplementarias para llegar a Jesús y, por consiguiente, al Dios que Jesús revela normativamente?

Sin embargo a partir del siglo XVIII los debates son con la duda en sí, frente a alegatos alternativos de verdad que surgían en nombre de la razón o de la filosofía. Si bien (a) en el siglo XVI la noción de «palabra» era el común acervo —o por lo menos así se creía— de toda la cultura cristiana en general, (b) en el siglo XVII, la «lógica» tendía a indicar una racionalidad

independiente de la iglesias. Entonces (c) con la Ilustración y (d) los alegatos de las ciencias naturales en el siglo XIX, la racionalidad (e) se opone filosóficamente a la iglesia y a la Biblia. Existe continuidad entre el protestantismo escolástico del siglo XVI y la ortodoxia evangélica de Carl F. H. Henry; pero sin embargo ha habido un cambio de adversario. Por cuanto la Ilustración (véase c) y el racionalismo antirreligioso del siglo XIX (véase e) cuestionaron el racionalismo de la ortodoxia del siglo XVII (véase b), Henry opina que los alegatos modernos son antirracionales. Le apoyan y habilitan para eso los argumentos no racionales a que nos hemos referido anteriormente como «existencialismo» y «neoortodoxia». Por consiguiente, no es capaz de caer en la cuenta de que está discutiendo con un racionalismo que se parece mucho al suyo.

Aquí estamos acercándonos a un problema del diccionario moderno, a saber, que la palabra «evangélico» tiene más de un matiz de significado, y según el contexto, puede referirse a cosas exactamente contrarias. Por un lado, «evangélico» es el equivalente moderno preferido de «ortodoxia escolástica protestante», con su enfoque central en la claridad proposicional y autoridad del texto bíblico como algo en general equivalente al contenido de las verdades esenciales de la teología sistemática protestante.

Por otra parte el término «evangélico», por sus otros usos históricos, indica un énfasis en la experiencia personal de conversión o de renovación del compromiso mediante la santificación. Aquí el acento principal recae en la experiencia del corazón. La ortodoxia doctrinal se presupone pero se considera insuficiente, y de hecho insistir en esa insuficiencia es parte del mensaje necesario para la renovación. Así que ser evangélicos hoy día supone vivir con el debate interno entre ortodoxos y pietistas sobre la cuestión de si el teólogo tiene que haber nacido de nuevo. Los menonitas, gracias a nuestra inexperiencia, nos hemos sentido atraídos por ambos tipos de modalidad evangélica sin darnos cuenta que son diferentes.

¿Podemos avanzar más allá del lugar donde nos dejó la descripción del debate? Por una parte, la ortodoxia consecuente arrastrada hasta el presente sin cambios, es oscurantista. No puede permitirse dar la cara ante determinadas interrogantes, o bien puede intentar responder a determinadas interrogantes mediante la armonización y reinterpretación. Pero al hacerlo acepta que existe el problema, lo cual de por sí ya socava sus axiomas. Al otro lado del abanico se encuentra el liberalismo consecuente. Afirma que en eso —como en todo— debemos ceñirnos a nuestro máximo entendimiento. Esto significa, por supuesto, situar la revelación general por encima de la revelación especial, lo cual viene a ser lo mismo que abandonar la noción de revelación en su sentido más agudo. Significa que el máximo entendimiento de cada individuo es la principal ayuda que habrá, dentro de un progreso

continuado. Esta puede ser una posición humana inteligente, pero liquida toda noción de la revelación como real y significativa.

En otra dirección, hemos identificado varias formas de antirracionalismo, o formas de cuestionar que el problema sea importante. Pero está claro que carecen de contenido; o como mínimo, no nos brindan razones para poder decir esto en particular y no aquello otro.

La mayoría de los autores que estáis leyendo mezclan estos elementos en diferentes proporciones. Cómo de satisfactoria le parece la mezcla a cada autor en particular, dependerá más de su situación cultural que de una clarificación de los axiomas.

### PREGUNTAS CAMBIANTES

Más allá de este debate hay otro que pude arrojar algo de luz en lo que hemos estado observando. El siglo XX ha visto una revolución en la filosofía y cultura que cambia la pregunta que hemos estado intentando contestar. En los siglos XVIII y XIX, la filosofía (refiriéndonos aquí no a una disciplina académica que trata cuestiones complicadas, sino especialmente a la interpretación intelectual entera de la cultura como la ven sus propios pensadores) procedió desde la ontología a la epistemología. Procedió de preguntar: «¿Qué existe? ¿Qué es lo último, qué es real?», a preguntar: «¿Cómo conocemos lo que pensamos que existe? ¿En qué nos basamos para sostener que lo que decimos es cierto?». El símbolo y agente importante para esta revolución fue Immanuel Kant. Él preguntó, con más rigor que nunca antes: «¿Cómo es que pensamos saber?» Esa pregunta generó una revolución en la autocomprensión del pensamiento occidental.

Pero hace poco ha llegado otro giro, ahora desde la epistemología a la semántica. En lugar de preguntar: «¿Cómo sabemos que es así lo que afirmamos?», ahora la pregunta es: «¿Qué queremos decir cuando afirmamos lo que decimos conocer?». Si no sabemos qué es lo que quiere decir, entonces da igual preguntarnos si es o no real. Así que el proceso de indagar analíticamente avanza cada vez más allá. En la filosofía como disciplina profesional, el giro procede del empirismo y el positivismo, al análisis lógico, que es la forma extrema de concentración en la cuestión de significado. «¿Qué es una sentencia que significa? ¿Qué nos hace pensar que una sentencia tenga significado?» En el campo filosófico profesional, este indagar se torna tan especializado que los filósofos jamás llegan a la cuestión siguiente, de cómo es que sabemos si es cierto o no.

Avanzar en la lingüística se hace cada vez más importante desde varias perspectivas diferentes en nuestra cultura. Esto viene a cuento en parte por las industrias de la comunicación, en parte por la diplomacia y el comercio internacional, y en parte por la traducción de la Biblia. Un elemento esencial

del avance en la lingüística deriva de los intereses que mueven a los traductores de la Biblia. Una de las figuras más importante en el proceso fue Eugene Nida, de la Sociedad Bíblica Americana. Es por su trabajo que se ha desarrollado una forma nueva de entender el lugar del idioma en la existencia humana.

Hasta hace poco, la lingüística se interesaba en la genealogía de la lengua. Se conocía como «filología». ¿Cómo es que el alemán, el neerlandés, el inglés y el escandinavo, descendieron todos de alguna lengua cultural germánica antecesora? ¿Cómo evolucionó la lengua desde el latín, hasta desembocar en el francés, el español, el italiano y el rumano? ¿Cuáles son las leyes de transformación por las que un idioma posterior deriva de otro anterior? ¿Es posible dar marcha atrás el reloj, para poder deducir lógicamente, a través del germánico medieval, el «ario original», para poder entender qué es lo que tiene en común con el sánscrito?

Hoy el interés es morfológico. Pregunta: «¿Qué forma tiene el lenguaje? ¿Cómo se estructura un idioma? ¿En qué se parecen las estructuras del hebreo, el chino, las lenguas tribales mesoamericanas y los idiomas escritos europeos, y en qué son diferentes?».

El efecto de todo esto ha sido una nueva forma de relativismo. Afirmativamente, el relativismo lingüístico significa que *cada idioma es cierto*, tiene sentido, es apropiado. Negativamente, *ningún idioma significa por sí solo*. El idioma es solamente y siempre la expresión de un determinado grupo de personas que lo usan de cierta manera. Si otro grupo de personas usara las mismas palabras y estructuras pero de otra manera, sería, en efecto, otro idioma. Negativamente, otra vez, *ningún idioma es correcto*, justo, mejor o perfecto, en comparación con cualquier otro. Ni siquiera es posible alegar acerca de los idiomas en general que uno sea «más simple» o «más evolucionado» que otros. Se solía suponer, antes de que se sometieran a estudio, que los idiomas de gentes presuntamente primitivas eran idiomas primitivos; es decir, que consistían de gruñidos y chillidos enunciados con torpeza. Según los traductores fueron reduciendo a una ciencia la interpretación de esos idiomas tribales, descubrieron que muchos de ellos son más complejos que los idiomas de las culturas occidentales. En parte esto es porque el proceso de reducir a escritura un lenguaje tiende a simplificar algunos elementos. Es por eso que el inglés es tan sencillo. Eso no quiere decir que sea fácil de aprender, pero sí significa que muchos refinamientos que hallamos en otros idiomas (como el género, el caso, distinciones más claras de modo y tiempo verbal) han caído por el camino.

¿Qué tiene que ver esto con nuestro tema? La mayoría de las filosofías (en el sentido más amplio otra vez, que no como disciplina académica) funcionan con una confianza enorme en la razón y en las palabras porque son monolingües. La confianza que podía tener Platón en que la realidad última es la idea

en la mente de Dios, solamente es concebible si se da por sentado que solamente existe una única palabra para cada idea. Pero cuando uno entiende de relativismo lingüístico, entonces ¿qué es eso que está en la mente de Dios? ¿Qué idioma habla Dios? Por eso es comprensible que las gentes de otras eras, cuando se daba mucha importancia al concepto de verdad lingüística, dieran por sentado que Dios tenía un idioma preferido. Los rabinos pensaban que Dios de verdad piensa —por toda la eternidad— en hebreo. Los musulmanes piensan que Dios piensa en árabe. Algunos de los sabios hindúes presuponían lo mismo en cuanto al sánscrito. Solamente es posible pensar que las ideas constituyen la realidad última, y solamente se puede presuponer que Dios trata con la humanidad mediante un proceso esencialmente lingüístico, si se tiene plena confianza en la capacidad del idioma propio de uno, como el único necesario para tratar la verdad. O por lo menos solamente es posible sostener que las ideas sean la realidad última si los problemas de traducción que se presentan, son puramente cuestión de equivalencias sencillas, como cuando se procede del hebreo al arameo, o del griego al latín. En esos dos ejemplos el alfabeto, las estructuras de sintaxis, los casos, tiempos verbales, muchas veces hasta las raíces semánticas de las palabras, son los mismos. Pero si nos movemos entre dos mundos lingüísticos diferentes, la forma racional o proposicional de entender cómo Dios se comunica, necesita ser transformada radicalmente.

Con estas cuestiones en mente, volvamos ahora a la forma proposicional de entender la revelación. Queremos tomárnosla con seriedad para ver qué cuestiones suscita cuando lo consideramos desde la perspectiva de la relatividad de los idiomas. Nuestro proceder será por eso similar a cómo regresamos a la teoría de reconciliación conocida como de «satisfacción». Ya veníamos conociendo algunas de sus limitaciones, pero parecía ser por lo menos la opción más creíble entre las diversas teorías a disposición. Por eso empezamos con ella y después preguntamos qué luz arrojaba en la cuestión reconocer esas limitaciones que observamos al estudiarla. No nos limitamos a sencillamente criticar que no estaba en sintonía con la mentalidad moderna. Entonces, ¿cuáles son los problemas que suscita cualquier comunicación lingüística, ahora que somos más conscientes que Agustín, de los problemas que encierran los idiomas?

### *La cuestión de quién habla<sup>11</sup>*

La identidad del que habla es parte de cualquier comunicación. Hay que saber quién está hablando antes de poder estar seguro de lo que significan sus palabras. Podemos demostrar esto planteando el problema que suscita poner

---

<sup>11</sup> Estos temas se enuncian sin seguir ningún orden necesario; pero sí constituyen preguntas diferentes que requieren cada una su respuesta.

la radio en medio de un programa que ya está en marcha, o empezar un libro por el medio. El significado de un conjunto de palabras depende de quién las dice. La identidad del que habla es inseparable de lo que él o ella está diciendo. Pero entonces, si hablamos de que Dios se pronuncia por sentencias, necesitamos saber algo acerca de Dios. Esto es conocimiento acerca de Dios antes de que Dios hable. Así que en cuanto a la revelación general o «teología natural», curiosamente, los teólogos conservadores y liberales hacen lo mismo, aunque cada cual a su manera. Ambos asumen un proceso previo de razonar a partir de «la naturaleza» o de «la razón», para saber algo acerca de este Dios que se pronuncia por sentencias, de tal suerte que cuando habla Dios, ya sea posible identificar que ese hablar proviene de Dios y no de algún otro. La naturaleza «ahí fuera», el mundo creado, o bien la naturaleza «aquí dentro», la naturaleza humana, «la razón» o «la historia» son los diferentes lugares de revelación general donde podemos aprender algo acerca de Dios. Se cree generalmente que la teología natural brinda la comprobación de que Dios existe, que es benigno y poderoso, y que nos encontramos ante Dios en una relación de obligación y culpabilidad. En algunas teologías, este conocimiento se basa en la «imagen de Dios» con que fuimos creados, que nos vincula a él y nos permite decir acerca de Dios lo mismo que diríamos acerca de nosotros mismos. Por ejemplo: «Yo pienso y estoy hecho a imagen de Dios; por consiguiente, Dios piensa».

¡Prestad atención! Esta información previa acerca de Dios no es revelación proposicional. La hemos obtenido antes de que Dios hablase. Puede ser proposicional en el sentido de que la hemos recibido de un maestro, o de que alguien ya lo había dicho antes de que se nos ocurriera a nosotros, pero no se puede considerar propiamente *revelación* proposicional. No la hemos recibido porque Dios se pronunciara por sentencias. Deriva de la mente humana que estudia la naturaleza material, la naturaleza humana o la naturaleza de la historia. Así que con anterioridad a la revelación proposicional, *hasta para el fundamentalista*, hace falta que existan presuposiciones no proposicionales. El conocimiento previo de ese Dios que más adelante en el proceso lógico nos hablará por sentencias no es en sí proposicional, ni específicamente bíblico, ni siquiera específicamente cristiano. Viene, al contrario, de las raíces de toda esta forma de razonar a partir de una teología de la naturaleza, que adoptaron los cristianos cuando penetraron en el mundo griego. Depende de la influencia humana.

La «revelación general» solamente es revelación en un sentido secundario. Es entendimiento humano. Afirmamos que es verdad y en ese sentido lo llamamos «revelación». Es decir que aquellas cosas por las que inferimos la existencia de Dios, fueron puestas ahí por Dios para que aprendiésemos revelación por medio de ellas. Pero somos nosotros los que hacemos la inferencia y deducimos su significado. Al contemplar el universo es posible



decir: «Tiene orden. Tiene que haber una mente que lo pusiera en marcha. Llamemos a esa mente “Dios”». Esa percepción de un mundo con orden podemos calificarla de «revelación», pero seremos nosotros —no Dios— los que la calificamos así. Dios todavía no ha hablado; o por lo menos no hemos identificado todavía a Dios como el que habla. Así que la «revelación general» depende de inferencias humanas. Sin embargo, según el testimonio bíblico, las inferencias humanas suelen equivocarse. Las mentes humanas, de por sí solas antes de la revelación, no son de fiar según la Biblia. La frase técnica que se suele emplear para describir esto es «el efecto noético de la caída»: el efecto del pecado en el discernimiento. El efecto normal de la caída, según la mayoría de las teologías, es que la capacidad humana para conocer la verdad ha quedado distorsionada por nuestra condición de pecadores. Siendo así, ¿cómo podemos inferir —si no es por revelación— la identidad de aquel Dios de quien hemos de recibir revelación como proposiciones? Karl Barth y Cornelius van Til coinciden en identificar este problema.

Existe otro problema en esta misma cuestión. Cuando recurrimos a una etiqueta como «revelación» para las palabras proféticas de un profeta hebreo o para textos escritos por los autores de los Testamentos Antiguo y Nuevo, nos referimos a una persona que habla o escribe pensamientos o experiencias que normalmente son suyas propias. ¿Qué significa decir que un mismo acto de comunicación tenga dos fuentes? ¿Qué significa decir —inseparablemente— que «es Isaías el que escribe» y que «es Dios el que habla»? ¿Decir que «es Pablo el que escribe» y a la misma vez que «es Dios el que habla»?

¿Pueden tener sentido las dos afirmaciones? ¿Son verificables? ¿Falsificables? ¿Sería posible decir una de las cosas sin decir la otra? ¿Sería posible decir: «El caso es que no se trata del propio Pablo, no es el propio Isaías»? Algunos llegan a afirmar eso. ¿Pero es posible decirlo honestamente? ¿El texto en sí nos lleva a afirmar eso? Pero si, por otra parte, es de verdad Isaías, ¿entonces qué viene a querer decir la afirmación de que es Dios el que habla?

Algunos reaccionan ante estas consideraciones y dicen: «¿Por qué preguntar quién es este Dios que habla? Hay que empezar con la propia realidad de la revelación. Hay que dar un salto de fe, aceptar que la revelación es revelación y empezar desde ahí. Reconocerlo como un salto de fe que no hay argumentos que nos convenzan a emprender, pero que tampoco hay argumentos que nos convenzan de lo contrario; y, por supuesto, que es imposible ponernos a razonar sobre ello sin primero haber dado ese salto. Entonces lo más sensato es dar ese salto y emprender la labor teológica, dando por supuesto que hay tal cosa como revelación».

En la teología protestante reciente, Karl Barth representó esa posición. No explicó cómo se llega a ser cristiano ni por qué uno acaba dedicado al campo de la teología. Es algo a lo que se da por supuesto que se dedican los

teólogos. No le corresponde al teólogo o a la teóloga preguntar con qué derecho se dedica a ello. Eso también es un don de Dios. Es el contexto preexistente de la comunidad de fe lo que ha decidido eso, así que uno se dedica a la teología sin preocuparse por saber cómo ha llegado ahí. Si alguien ajeno a este campo le pregunta a uno cómo es que uno ha llegado ahí, lo que corresponde es invitarle a dar también él o ella este salto de fe. Si uno ha nacido en un entorno cristiano y se siente a gusto ahí, ni siquiera es necesario que sea consciente de haber dado ese salto; pero los que no, están invitados a saltar.

Este mismo debate ocurre en la forma protestante más tradicional. Los portavoces reformados conservadores de este mismo problema en la teología reciente norteamericana son Cornelius van Til y Gordon Clark. Clark sostiene que debemos fusionar la teología cristiana y el racionalismo, para demostrar lo razonable que es creer en Dios como revelación. Van Til dice en un contexto conservador lo mismo que Barth: que la única base para aceptar la Escritura como revelación es que la propia Escritura afirma que lo es. No cabe ningún tipo de cuestionamiento. Nada que preguntar. Ninguna respuesta que dar. En ambas formas lo que tenemos aquí es una admisión franca de que su lógica es circular y que, por consiguiente, lo que se exige es o desistir de cuestionar su verdad llegados a cierto punto, o bien un tipo de subjetivismo: «Esto es verdad para mí, pero no tengo ninguna forma de decirte que sea cierto para ti».

Todo el problema de preguntar: «¿Quién es el Dios que habla? ¿Cómo acreditar a Dios?» es un problema que no existió ni en la Edad Media ni en la era de Orígenes. En esos contextos no existía el pluralismo misionero, ninguna consciencia de dónde se encontraba el mundo no creyente. Esos pensadores habían cristianizado el mundo en el que desarrollaron su pensamiento. No había un politeísmo vivo y activo. Todos eran creyentes; no había otra cosa. Los únicos no cristianos eran los judíos, que adoraban al mismo Dios; y el recuerdo de los filósofos históricos, cuyo monoteísmo ya habían «bautizado». Así que no había ningún problema para nadie al equiparar el Dios de la Biblia y la pura mente divina ideal del platonismo. En esos contextos, la pregunta: «¿Quién es este que habla?» que subyace en cualquier comunicación lingüística, no halla respuesta. Pero ahora que sí existe esa pregunta, no podemos limitarnos a perpetuar la forma de pensar que en aquel entonces se daba por perfectamente obvia.

Desde luego, si avanzamos más allá del análisis lingüístico del texto y las proposiciones, a otras dimensiones de la mente contemporánea, este problema se tornaría aún más complejo. La psicología nos dice que cuando oímos oraciones y hablar, es posible que no haya nadie que habla. Podría ser el subconsciente, el yo, la sociedad. Hay muchas más cosas que investigar. No entraremos a ellas aquí, si bien nos complicarían la cuestión más todavía.

*La cuestión de diccionario*

¿Qué significa una palabra cuando indica algo real? La comunicación lingüística solo tiene sentido si existe una referencia objetiva que ambas partes tienen en común. Quien habla y quien escucha, o lee y escribe, necesitan ambos referirse a la misma cosa con la misma etiqueta, sea cual sea. Si las definiciones no coinciden, entonces las palabras comunican incomprensión.

Ya nos hemos cruzado con esto como un tema a tratar en la teología. ¿Qué significa decir que Dios es santo? En tiempos recientes la «santidad» se ha interpretado en un sentido de pureza moral, de tal suerte que es posible derivar todo tipo de cosas a partir de la pureza moral de Dios. Pero eso no es lo que significaba la raíz semántica hebrea קדש (*qđš*) original. Significaba separado, distante, apartado.

Vimos que el debate sobre la reconciliación se ve influenciado por cómo es que cada cual define la «justicia» de Dios. ¿Qué significa «justicia»? ¿Significa lo mismo en el pensamiento bíblico que en el pensamiento romano? Si uno da por supuesto que sí, Anselmo podría estar en lo cierto; pero probablemente debamos asegurar que «justicia» en la Biblia y en el pensamiento jurídico romano no significan lo mismo.

¿Qué significa que Dios sea «Padre»? Depende de cómo era tu padre. Jesús no dijo que Dios es Padre; lo que dijo es que podemos llamar a Dios *Abba*, que es muy diferente. *Abba* no es la palabra normal para decir padre; es el término íntimo con que un niño o una niña expresa su confianza en su padre. Es diferente al padre de Freud o de Edipo, por ejemplo. ¿Qué significa que Jesús es el Mesías? Sabemos algo de los problemas que generó esa afirmación. Algunos pensaban que indica un tipo particular de rey. Jesús dijo: «No, indica otro tipo de rey». También hemos indicado gráficamente los diversos significados de las palabras empleadas en el lenguaje trinitario.

No solo tenemos la cuestión fundamental de la necesidad de operar con un diccionario en común para que haya comunicación de verdad. También tenemos diferencias especiales en el interés misionero, que es la labor a que está dedicada la iglesia, cuando traemos palabras a lugares donde no existe su referente objetivo. ¿Qué significa en un país tropical leer donde Isaías pone: «Aunque vuestros pecados sean como el escarlata, los haré blancos como la nieve»? ¿Qué nivel de blancura ha de suponer la persona tropical que es propio de la nieve? Cualquier traducción deberá ser más que solo traducir. Sería posible entrar a la ciencia de cómo es que la nieve es blanca; pero a no ser que la persona de los trópicos tenga a disposición un laboratorio con un congelador potente, eso también carecería de sentido. ¿Qué significa *maná*?

Las palabras bíblicas mismas cambian, incluso a veces a lo largo de la Biblia. Si uno dispone de un buen diccionario hebreo, observará que desde un estrato de la literatura bíblica a otro, según se fueron añadiendo documentos

nuevos en el transcurso de más de mil años, el significado de algunas palabras cambió considerablemente, como sucede con cualquier otro idioma.

En este particular los promotores de la doctrina de revelación proposicional no están sin respuesta. Es posible hacer ajustes. Es posible tomar en cuenta detalladamente cómo una palabra ha ido evolucionando con diferentes significados en diferentes tiempos y lugares, sin dejar de insistir en la claridad y fiabilidad perfecta de las afirmaciones que se hacen con esas palabras. Hay que admitir, sin embargo, que ese tipo de matización y reconocimiento de complejidad hace que las presuposiciones lingüísticas de la perspectiva fundamentalista sean mucho más difíciles y mucho menos seguras. En la práctica regular, por consiguiente, los teólogos conservadores son reacios a reconocer la flexibilidad y evolución del lenguaje. Un ejemplo de esto es la dependencia generalizada en concordancias y estudios de palabras, para cierto tipo de teología, donde se da en suponer que la forma como se usa una palabra en una situación seguramente arrojará bastante luz sobre cómo es que se usa en otro lugar.

Para nuestros fines presentes, bástenos con haber tomado nota firmemente de que la referencia objetiva de los términos empleados en un texto *no pueden ser* parte del texto y por tanto tampoco pueden ser el *objeto* de la revelación especial. El significado del texto que consideramos revelador depende, por consiguiente, de un «diccionario» que no ha sido revelado.

Hemos observado por el camino que algunas cosas que es necesario decir, como mejor se dicen es cuando su desarrollo teológico particular acaba derivando en caricatura. Lo vimos cuando observamos el problema que le creaba a Franz Pieper la cuestión de si los calvinistas pueden ser salvos. En cuanto al tema presente, tenemos un ejemplo excelente con «la ley del primer uso» como instrumento hermenéutico. Según esta presunta «ley», por cuanto es obvio que una palabra siempre significa lo mismo a lo largo de toda la Biblia, el Espíritu Santo ha aclarado su significado para nosotros los lectores, al hacer que el primer contexto donde aparezca será donde ese significado queda aclarado. Entonces solamente hace falta ir a la primera entrada de la lista en una concordancia, para saber si los términos especiales como «sangre», «levadura», «justicia» o «reino» tienen un matiz particular de significado. Esta regla tiene especial crédito en algunas corrientes marginales entre los evangélicos norteamericanos, donde habría que incluir algunos maestros de Biblia menonitas.

### *La cuestión de hermenéutica*

Después de la cuestión de quién habla y la de diccionario, pasamos ahora a la cuestión de hermenéutica, en el sentido más estrecho del término. Aquí tratamos los criterios de la interpretación literaria. El significado de una afirmación variará mucho según el tipo de literatura donde se encuentra. La

poesía se interpreta de una manera, la parábola de otra, la alegoría de otra, la narración historiográfica de otra diferente. No podemos ponernos de acuerdo acerca del significado de un texto hasta no ponernos de acuerdo primero acerca del estilo y la intención del autor y sus primeros lectores. Así que en primer lugar, la interpretación literaria exige definición del tipo de texto que tenemos entre manos. Cómo interpretar determinados pasajes de Romanos variará, según cómo equilibramos la noción de que es un tratado teológico, por un lado, y la de que es una carta a los cristianos de Roma, por otro lado. Cómo leemos el libro de Apocalipsis dependerá de cómo creemos que haya que entenderse una descripción de una visión: si con la precisión de una historia escrita antes de que suceda, o si con la variabilidad e indeterminación característica de los sueños.

Otro elemento de la cuestión hermenéutica tiene que ver con qué hacer ante las contradicciones que se presentan en el texto, entre el texto y otras ideas que consideramos ser ciertas, o entre el texto y las presuposiciones que amarran nuestra forma de entender el mundo. Como hemos visto, hay diversas formas de resolver esas contradicciones. Ahora tomamos nota de que las reglas acerca de cómo sortear estas cuestiones constituyen una parte del «significado» de un texto.

La necesidad de principios hermenéuticos es aplicable a todos los lenguajes. Es aplicable a las matemáticas, el derecho y la criptografía, no solamente a la literatura. Pero cuanto más abierta sea la historia contada que intentamos interpretar, tanto más difícil el problema hermenéutico. La hermenéutica necesaria para las matemáticas es la propia de un sistema cerrado. El matemático establece antes que nada cuáles son sus axiomas. Luego va añadiendo los corolarios adicionales que sean necesarios para mantener coherente el sistema. La hermenéutica de la criptografía o del derecho son también sistemas cerrados. Cuando leemos una epístola procedente de un movimiento en medio de una expansión misionera, o la visión de un profeta en la isla de Patmos, carecemos de esa misma claridad. A falta de presuposiciones en común, cada cual interpreta el texto con claridad; pero a la vez cada cual lo interpreta de forma diferente. Si no nos damos cuenta de la importancia fundamental que tiene el problema hermenéutico, entonces supondremos —como supone el fundamentalismo— que siempre que otros entiendan de otra manera lo que el texto está claro que dice, se trata de falta de fe o de fidelidad. Por eso cuanto más ingenua la persona respecto al problema hermenéutico, tanto más rápidamente procede a acusar a otros lectores, que entienden los textos de otra forma, de motivaciones malignas.

En este respecto la tradición del siglo XVI nos hace un flaco favor. Se suponía, en una Europa dominada por un único lenguaje cultural y donde los idiomas vernáculos eran todos del tronco ario, que no había problemas profundos de interpretación. Así que la única cuestión era si el individuo

tenía o no fe. Los comienzos de la Reforma tendieron a reforzar esta idea. Algunos de los católicos estaban dispuestos a decir que no reconocían autoridad final a la Biblia sola, porque esta correspondía a la iglesia. Entonces ambos partidos procedentes de la Reforma parecían decir que la Biblia hablaba claro, aunque seguían debatiendo si reconocerle autoridad absoluta.

Esta presuposición, sin embargo, resultó absolutamente incapaz de dirimir las divisiones internas de la Reforma. Por consiguiente Lutero tuvo que decir al final que Zuinglio y que los anabaptistas no creían de verdad la Biblia, y esa misma acusación se proyectó en todas las demás direcciones también.

La posición habitual de la Reforma sobre este particular se conoce técnicamente con la etiqueta de «perspicuidad». La perspicuidad sostiene que el texto de la Biblia es claro para los lectores honestos, sin que sea necesaria la interpretación de expertos. Esta es una afirmación a la que tal vez tengamos oportunidad de volver; pero su impacto inmediato dividió el protestantismo en seis partidos, cada uno de ellos plenamente convencido de que los demás eran desobedientes contumaces.

Dentro de la cuestión hermenéutica, que también podríamos llamar cuestión «gramatical», no solamente hace falta preguntar qué clase de literatura es el texto y cómo se relaciona con la situación en que fue escrita; también tenemos que preguntar cuáles son las claves para abrir su significado. Un cuerpo de literatura no es sencillamente una meseta plana. Siempre contiene algunos textos y algunos temas que son más centrales que otros. No solo hay que preguntar qué es lo que significa cada oración estudiada aisladamente. También tenemos que preguntar cómo es que avanza la argumentación, cuáles afirmaciones resultan más básicas y cuáles tienen un valor más derivado. El esfuerzo por dar con una clave ha llevado al cristianismo ortodoxo oriental a enfatizar los escritos de Juan. Ha llevado al protestantismo conservador a enfatizar el mensaje de Gálatas. Ha llevado a los pentecostales a centrarse en el concepto de dones; y a los wesleyanos, en la santidad. En cada caso el intérprete bíblico aduce no solo que este énfasis se encuentra en el propio texto, sino que es más central que otros énfasis.

### *La cuestión de canon*

Después de las cuestiones de quién habla, diccionario y hermenéutica, todavía nos queda preguntar cómo determinamos cuáles textos poseen esa autoridad que conocemos como revelación. Esta es una cuestión de historia: ¿Quiénes son los apóstoles y los profetas? Es una cuestión de literatura: ¿Qué textos se pueden reconocer como los escritos de dichos apóstoles y profetas? Detrás de estas tenemos la cuestión crítica: ¿En qué formas y versiones tenemos la expresión más próxima de la intención original de los autores? Todas estas cuestiones sumadas pueden considerarse la cuestión del «canon». Tiene que ver con los diversos niveles del problema que inciden en determi-

nar los perfiles del texto donde decimos que habla Dios. Resolver esta cuestión es también esencial para el concepto entero de revelación proposicional. Cualquier respuesta a la pregunta de qué es lo que constituye el canon combinará el sentido común y la investigación histórica. Hallamos en la Biblia algunas referencias cruzadas donde el Nuevo Testamento se refiere a libros del Antiguo Testamento. Es más raro, pero se da el caso, donde un autor del Nuevo Testamento se refiere a otros textos o autores del Nuevo Testamento. Pero todos estos casos son demasiado escasos como para permitirnos alegar que es la propia revelación la que nos indica cuáles textos entran al canon. Y sin embargo, si el canon viene determinado por el sentido común y la investigación histórica, entonces estamos otra vez basando la revelación en algo que no es en sí revelación.

Habitualmente las personas con una idea firme de revelación proposicional dan por sobreentendido que la Biblia que tienen en sus manos constituye al canon poseedor de autoridad; pero Lutero excluía los libros de Santiago y los apócrifos, que venían encuadrados en todas las Biblias de su época. La misma iglesia que progresivamente, poco a poco, consensuó la lista presente de escritos poseedores de autoridad, también nos legó la misa y la autoridad del papa, que rechazan los protestantes conservadores proposicionalistas.

### *La cuestión de público receptor*

Tras las cuestiones de quién habla, gramática, diccionario y canon, nos queda todavía preguntar —si es que creemos que se trata de comunicación lingüística digna de confianza— a quién iban dirigidas estas palabras. El sentido de una sentencia no depende solamente de quién la dijo sino también de quién es el destinatario en mente. ¿El lenguaje revelador está dirigido a personas creyentes, o es que acaso tiene el mismo significado y la misma autoridad para quienes no creen? Si la autoridad se encuentra en las propias palabras, ¿podría entonces un pagano que piensa con claridad llegar a la misma interpretación del texto, o es que hace falta que quien lo lee sea creyente?

Llegados a este punto, la ortodoxia escolástica protestante del siglo XVII fue radicalmente consecuente con la perspectiva lingüística. Determinó que para ser un teólogo cristiano competente no hacía falta ser un cristiano creyente. La obra del teólogo es puramente un trabajo lingüístico. Contra esta posición, el pietismo renovó determinados énfasis de la Reforma, para decir que la disposición correcta del corazón del lector es indispensable para la interpretación de la Escritura.

La teología protestante conservadora reciente ha trabajado esta cuestión mediante distinciones matizadas de nivel, entre la autoridad, la inspiración, la hermenéutica, y la apropiación. «Apropiación» viene a ser el proceso por el que uno hace propio el texto, lo cual dependerá, obviamente, de la fe del

creyente; pero los otros niveles del significado objetivo no se verán afectados si la lectura desemboca o no en apropiación. Podríamos debatir algo más si esta distinción realmente resuelve el problema o si lo único que hace es ponerle otra etiqueta. ¿En qué sentido viene la revelación a ser revelación si el lector la rechaza o si en absoluto se siente interpelado o tocado? Esto nos llevaría de vuelta al tema abordado por H. Richard Niebuhr.

Si añadimos al cuadro determinadas perspectivas evangélicas particulares, haría falta insistir que la congregación es también parte del proceso de interpretación. La persona que oye y lee no debería ser un creyente aislado, sino el miembro de un cuerpo donde cada uno participa en el proceso de interpretación. Asimismo haría falta enfatizar no solamente la mente abierta del creyente, sino también su predisposición a la obediencia: «Si alguno desea obedecer, conocerá cuál es la enseñanza» (Juan 7,17)<sup>12</sup>. Cuanto más extensamente nos propongamos llevar a cabo el entendimiento que aporta el protestantismo evangélico, tanto menos sólido y suficiente resulta el texto «ahí fuera» como portador adecuado de toda la autoridad reveladora.

¿Adónde nos ha traído entonces este análisis? Antes habíamos observado cómo la confianza en la visión lingüística de la revelación se había visto disuelta desde fuera por los ataques del racionalismo, el empirismo, la forma científica de entender el mundo, y más recientemente por el romanticismo y el existencialismo. Ahora, sin embargo, hemos visto fundamentos internos para limitar nuestra confianza en la forma lingüística de enfocar el asunto, que surgen de tomárnosla con absoluta seriedad. Si consideramos el punto álgido de la ortodoxia escolástica protestante y su forma de entender la Escritura, dependía claramente de una idea excesivamente optimista de todas las cuestiones que hemos identificado. El diccionario no les suponía ningún problema por cuanto la ortodoxia protestante nació de una franja muy estrecha de la historia cultural. El canon no les suponía ningún problema, porque dentro del ámbito de su debate no existía ninguna propuesta alternativa. Habían dejado de dialogar con los católicos, que admitían un canon más amplio. El problema de la hermenéutica no era difícil por cuanto combinaban la doctrina de la perspicuidad con una manera rígida de tratar la gramática de sus propias lenguas modernas y el latín. La cuestión de la identidad de quien habla no suponía ningún problema en absoluto, por cuanto la Edad Media ya había fusionado el Dios de la Biblia y el dios de la filosofía, y no quedaba ningún otro dios. Las dimensiones no verbales de apropiación y obediencia no les parecían importantes, por cuanto no era asunto de la teología dedicarse a la disciplina en la iglesia.

---

<sup>12</sup> Nota editorial: La paráfrasis de Yoder resulta bastante libre: La versión Reina-Valera 1960 pone: «El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios, o si yo hablo por mi propia cuenta».



Así que en la era del escolasticismo protestante, el cuadro entero del campo de la religión era asunto resuelto. No hacía falta ni era concebible que existiera más material adicional. Lo único que hacía falta era afinar y matizar, cada vez más, todo tipo de detalles, y traducir desde ahí. El significado práctico de la doctrina de la infalibilidad consistía en que todo creyente pisaba sobre firme incuestionable para su vida, fe y testimonio. El teólogo está perfectamente equipado para leer ese texto básico honesta y competentemente. Sin embargo la consciencia de la relatividad del lenguaje, que hemos adquirido en nuestra propia era, nos obliga a cuestionar todo esto. ¿Podemos proceder más allá de la articulación de los problemas, para hallar una afirmación renovada?<sup>13</sup>

El entendimiento lingüístico contemporáneo deja claro que no existe tal cosa como un diccionario adecuado. El lenguaje solamente tiene sentido dentro de la cultura donde se origina. Esto suscita un conjunto de problemas para una lengua muerta que es difícil resucitar por cuanto ya no la habla nadie. Genera otro conjunto de problemas para un idioma vivo y por tanto en constante evolución, de tal suerte que quienes lo hablan hoy ya no lo hablan exactamente como se hablaba en épocas anteriores. Hemos observado el impacto de cambios de diccionario que han sufrido palabras como «santo» y «justo». Ninguna palabra significa exactamente lo mismo para dos personas; no hay dos palabras exactamente equivalentes en un mismo idioma ni tampoco en traducción. Además, hemos de reconocer que gran parte de la comunicación no equivale a la suma del sentido de diccionario de sus palabras. Aquellos que no pretenden ser poéticos o alegóricos, sin embargo se comunican con voces populares y con frases hechas, de significado local, de tal suerte que palabras con un sentido opuesto pueden acabar significando lo mismo, o el mismo término se puede utilizar para cosas muy dispares. Los mejores ejemplos se pueden tomar del uso coloquial, no teológico, de los norteamericanos a mediados del siglo XX<sup>14</sup>:

*If a young man says to a young lady, "When I look at you time stands still," this does not mean the same thing as telling her that her face would stop a clock.*

---

<sup>13</sup> En las anotaciones a continuación, repito algunas ilustraciones y formas de expresión presentadas por el lingüista Eugene Nida en conferencias impartidas en AMBS, así como otras afirmaciones parecidas escritas por él en *Gordon Review*, diciembre de 1957. Nida no añade nada radical a lo que ya hemos descrito, pero sí que lo reúne todo en torno al compromiso con la comunicación misionera.

<sup>14</sup> *Nota del traductor:* Los ejemplos coloquiales y graciosos que cita Yoder son intraducibles, y se citan aquí sin traducir. En la lengua española, podríamos poner el ejemplo de decir en España «¡Venga!», no como invitación a venir, sino como despedida; y «¡Venga ya!», como exclamación de incredulidad o fastidio.

*In the colloquial language of a generation ago the phrase, "What's going on?" the phrase "What's coming off?" and the phrase "What's cooking?" all had the same meaning. Yet going and coming are opposites, on and off are opposites, and cooking has nothing to do with either.*

Podríamos, por supuesto, dejar de lado el humor y resumir las tres frases del segundo ejemplo en la pregunta *What's happening?* (¿Qué pasa?). Podríamos considerar entonces haber resuelto el problema al distinguir entre el lenguaje coloquial o figurado, y el literal. Pero ese reduccionismo es demasiado simple, por cuanto quienes dicen *What's going on?*, sus motivos tienen para no preguntar *What's happening?* El matiz sutil de diferencia entre las dos frases constituye parte del acto de comunicación. Así que si destilamos el significado entero de la comunicación, que incluye la elección de expresiones no literales, a su equivalente literal, estamos negando o sacrificando precisamente el interés de la comunicación en su propio contexto<sup>15</sup>. Pero si reconocemos que la elección de una expresión no literal tiene en sí misma significado, entonces habrá que admitir que no es posible que haya un único diccionario correcto.

Así también, no debería hacer falta mucha argumentación para convencernos de que no existe una única gramática correcta. Esto ya se ha demostrado por el colapso de la doctrina de perspicuidad, la frecuencia de acusaciones de herejía, y la introducción de la doctrina de apropiación para explicar cómo es que la revelación depende del posicionamiento del oyente.

Si las presuposiciones fundamentales de confianza en el lenguaje han desaparecido, ¿qué es lo que corresponde hacer ahora? Yo sugiero que deberíamos dejar de hacernos la pregunta filosófica eterna: «¿Cómo podemos obtener conocimiento perfecto que nos libre de nuestra finitud?» Al contrario, deberíamos empezar desde el otro extremo y preguntar cómo es que Dios ha escogido valerse de nuestra fragilidad humana, incluso la fragilidad de nuestras herramientas lingüísticas y literarias, para los propósitos de Dios.

Si regresamos a la disciplina de la lingüística operante, «hallamos que dentro de lo inadecuado que es el lenguaje como herramienta, queda sin embargo la utilidad histórica y la indispensabilidad del lenguaje como

---

<sup>15</sup> Esto se ejemplifica dramáticamente con el uso popular español de términos como «hostia» y obscenidades con referencia a Dios. Es lenguaje cuyo origen y sentido literal es puramente teológico. Sin embargo es lenguaje teológico empleado con un sentido no teológico. El motivo que se emplea así, es que la persona que habla así siente que es útil, por la contradicción inherente entre el sentido teológico y la irreverencia de la exclamación. Es comunicación que no se puede reducir ni al sentido literal de las palabras empleadas, ni a una expresión de desagrado vertida en palabras menos chirriantes.

herramienta»<sup>16</sup>. Nida dice que siempre es posible comunicación efectiva, esencial y más o menos adecuada. Cuando dice que la comunicación efectiva o adecuada es siempre posible mediante la traducción, no está prometiendo que cada matiz de significado ni cada connotación se pueda volcar en un texto sencillo en el segundo idioma. Más bien alega solamente que el sentido principal que expresa cada afirmación puede comunicarse adecuadamente en otro idioma. Pero la forma de conseguir esto no es por prestar atención cada vez más detallada al texto únicamente, sino por aprender a conocer mejor los contextos de comunicación donde las afirmaciones han de funcionar en ambos idiomas. Esto repite lo que hemos observado en otros puntos: el idioma es una función de una cultura y una comunidad. No hay tal cosa como idioma o lenguaje en la mente de Dios, ni tampoco en un texto atemporal.

Esta definición de comunicación efectiva podría desglosarse en varios elementos. El más fundamental es una comunidad. Un lenguaje es empleado por un grupo determinado de personas que consideran que tiene significado. La comunidad existe y sus miembros hablan unos con otros con anterioridad a la formación de la literatura canónica de la comunidad.

Antes de la formación de literatura, esa comunidad tiene conocimientos en común; todos sus miembros acostumbran a encontrarse unos con otros. Tienen un cúmulo de memorias y convicciones en común. Por consiguiente la mayor función de su literatura no puede ser comunicar información en el sentido más rudimentario de hacer que las personas sepan cosas que antes no sabían. Su función no puede ser revelar lo que ya se conoce. La función de la literatura es al contrario corregir, documentar, catequizar, y conservar por escrito.

Aquí tenemos que tomar nota de la distorsión esencial que sufren la mayoría de las doctrinas de la revelación. Abordan la cuestión de la autoridad del texto con presuposiciones de *tabula rasa*, como si la comunicación llegara a un vacío desde una fuente de verdades. Ese no era el caso en el siglo I cuando se escribió el Nuevo Testamento. Tampoco era el caso en el siglo XVI cuando la Escritura proporcionó renovación a la iglesia. Tampoco es el caso ahora. Ya disponemos de un cúmulo inconmensurable de palabras acerca de Dios. No necesitamos la Escritura para que nos dé información sino para que corrija, aclare, y nos ayude a catequizar dentro del marco de lo que ya sabemos.

Si la comunicación es una función de la comunidad, entonces la interpretación de esa comunicación también ha de ser un proceso comunitario. Esto trae al frente y da importancia (en el pensamiento anabaptista, por ejemplo) lo que en el protestantismo magisterial resulta tangencial. Tiene que existir

---

<sup>16</sup> Vuelvo a citar una antigua conferencia por Eugene Nida.

una comunidad creyente, obediente, de culto, para que el significado de un texto pueda ser comprendido adecuadamente.

Ya hemos observado que el concepto de proposiciones infalibles presupone una hermenéutica infalible. En este punto la presentación de J. C. Wenger es muy digna y resulta casi única entre los textos de teología sistemática, aunque él no parece darle importancia. Wenger trata la hermenéutica como parte propia de la doctrina de la Escritura, lo cual es correcto y lógico.

La lectura fiel de la Escritura no se limitará a repetir lo que se dijo hace un siglo, sino que siempre conllevará corrimientos de significado. La iglesia habrá de afrontar retos nuevos. Al responder desde la base del canon, la iglesia desarrollará constantemente un nuevo enfoque interno. No hay un único «canon dentro del canon» correcto, sino que hay un hilo que pasa por el texto frente a cada cuestión específica sobre la que pretendemos permitir que el texto nos hable. Por tanto nuestra fidelidad en la lectura de la Escritura no se podrá medir por la estabilidad de nuestra interpretación sino por su integridad, flexibilidad, y habilidad para dirigirse a cada nueva cuestión que surge, desde la misma base documental. La integridad de una comunidad creyente consiste precisamente en su movimiento histórico. Una iglesia fiel no es un cuerpo social sólido sino un pueblo de peregrinaje, que tiene que tomar decisiones sobre la marcha. La pregunta «¿Hacia dónde nos dirigimos?» es más profunda que la pregunta: «¿Qué es lo que veníamos diciendo hasta ahora?»

La relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo es un espécimen primario de este problema. En cuanto a ello, los anabaptistas tomaron una posición muy clara, contraria a todas las otras autoridades de su día. Ellos concebían la unidad de la Biblia en la forma de su movimiento hacia delante, desde el Antiguo Testamento y hasta el Nuevo, de la promesa al cumplimiento; mientras que sus adversarios consideraban que la Biblia era un libro plano, donde cada parte era igualmente definitoria y autoritativa.

Este no es solamente un punto de originalidad anabaptista frente a la reforma magisterial; es otro punto donde J. S. Wenger es claro y original, frente a otros textos de teología sistemática. Algunos textos de teología bíblica tratan los cambios del Antiguo Testamento al Nuevo, pero en la teología sistemática prácticamente no existe. Los textos de teología bíblica lo ven como cuestión a tratar, pero tampoco es que entren, generalmente, a su aplicación a la cuestión de una doctrina de la revelación. Los protestantes ortodoxos más conservadores, de hecho, niegan en principio que pueda haber ningún cambio entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, por cuanto el concepto de Escritura inspirada, según ellos lo entienden, tiene que rechazar esa noción.

Pero si existe una progresión desde el Antiguo Testamento hasta el Nuevo, también resultará natural que esperemos que haya cambios más pequeños del mismo tipo dentro de cada Testamento y entre el Nuevo Testamento y el presente. Ponemos a prueba nuestra conformidad con la Escritura no por preguntarnos si estamos diciendo la misma cosa sin ningún cambio, sino al contrario, al hacernos la pregunta mucho más difícil: ¿La manera que estamos evolucionando está en conformidad con cómo el pueblo de Dios fue impulsado a evolucionar en aquellos tiempos formativos?

### UN NUEVO INTENTO DE CONCLUIR

Después de haber deambulado por la corriente principal del debate occidental acerca de la Biblia, podríamos preguntar si habría sido posible construir otra forma alternativa de abordar la cuestión, que nunca hubiese tropezado en esos conflictos. ¿No es igual de probable que cualquier forma alternativa de abordar la cuestión habría caído en trampas análogas, si bien con formas diferentes? Aunque sea de forma muy esquemática, podemos intentar ahora construir otra forma diferente de decir que Jesús es la Palabra.

Si contemplamos el total del legado de la Escritura, hallamos una literatura que es el producto de una narrativa distintiva. Desde Abraham pasando por Moisés y los profetas, los escribas (*soferim*), Jesús, Pentecostés, y la misión, y hasta la cristalización del canon, lo primero fue siempre la historia. Sucedieron eventos reales antes de que se hablara sobre ellos. Entonces la comunidad reflexionó con palabras sobre el evento, lo cual desembocó al final en un texto escrito. La vida continuada de la comunidad siguió recordando esos mismos eventos y fue llevada por el Espíritu a pasar por eventos adicionales que también hacía falta interpretar y que, una vez interpretados, eran también dignos de recordar. La vida de las comunidades tempranas, como hemos dicho reiteradamente, estuvo caracterizada por la flexibilidad, el pluralismo y hasta un cierto eclecticismo. Al contrario de la costumbre anterior de escribir la historia del pensamiento cristiano como una vía única que procedía desde Jesús hasta el presente, la literatura contemporánea tiende a la dirección contraria, poniendo especial acento en la gran diversidad<sup>17</sup>.

¿Es cierto todo lo que aparece en esta diversidad? ¿Es aceptable todo lo que dijo cada cual? Si ese fuera el caso, entonces Jesús, después de todo, no es la Palabra. El nombre «Jesús» entonces ha pasado a ser meramente una cifra, un símbolo codificado, que representaría la idea de que las personas alegan una autorización superior para pensar o creer cualquier cosa que se les ocurra.

---

<sup>17</sup> Tomad nota, en la bibliografía, de las obras de Bauer, Robinson and Koester, y Wilken.

Es posible recordar a Jesús solamente como héroe cultural o figura religiosa del trasfondo *de uno mismo*; pero el reto de disponer de algún tipo de definición es significativamente mayor cuando se proclama a otros, que no sabían nada de él, con la pretensión de que él es «buenas noticias» para ellos también. Mayor aún es el reto cuando proclamamos que él va a juzgarlos y que deben reconocerlo como su Señor. El fenómeno de la misión hace que el reto de la autoridad resulte cualitativamente más complejo y exigente.

Asimismo el fenómeno del rigor histórico constante hace que sea más exigente. Si el movimiento de Jesús fuese sencillamente uno más entre los diferentes tipos de gnosticismo, enseñar a las personas los secretos de cómo es que son de verdad las cosas bajo la superficie, la exigencia sería mucho menor que cuando se hacen alegatos de que su justicia opera en todos los asuntos de la humanidad, que la lucha permanente por la humanización y la justicia es de su incumbencia, que la salvación viene entrelazada con la historia humana en general, y que todo esto acabará en un final triunfal por virtud de la ratificación de Dios y la culminación de lo que empezó con Jesús.

Todas estas dimensiones hacen escalar la complejidad de la cuestión de la verdad y tornan imposible como respuesta un pluralismo tolerante sencillo. Observamos que esas escuelas teológicas particulares más cómodas con un pluralismo facilón son también las que han abandonado algunos de los rasgos que acabamos de mencionar: la misión, la justicia social, y la esperanza de una victoria final.

Si estuviéramos en el lugar del Espíritu Santo en el siglo II, ¿qué es lo que habríamos hecho con este problema? Os sugiero que lo que habríamos hecho tal vez fuera exactamente lo que pasó. Habríamos plantado en las mentes de muchos cristianos el reconocimiento de que para que Jesús pudiera seguir ejerciendo como su Palabra, entonces iba a tener que haber algo de disciplina en todas las formas que los individuos apelan a él. Muchos lo llaman Señor pero no hacen lo que él dice. Muchas personas hablan del cielo pero no acabarán ahí. Por detrás de las confesiones afirmativas sobre el nivel del lenguaje ha de haber criterios de sustancia que sean de la misma naturaleza que aquello que miden. Si medimos la fidelidad a la memoria de Jesús, entonces necesitamos un metro que conecte con Jesús y no solamente con convicciones contemporáneas o con verificación institucional. Con todo el gozo y la certidumbre que producen las revelaciones continuas, disciplinas de meditación, y otras fuentes entretenidas de inspiración, habría que concluir —si estuviéramos guiando la iglesia en el transcurso del siglo II— que el punto de orientación más fiable serían los escritos más antiguos que testifican de la vida de la primera generación de la iglesia. Esas ideas no dependerían (como sucede con los fundamentalistas) de la capacidad de demostrar que esta literatura fuera en algún sentido u otro única o «inspira-

da». Bastaría con que fuera antigua y convalidada por la autenticidad de su autoría.

A partir del siglo II, la función de la «Escritura» pasó a ser un integrante necesario de la fidelidad de la iglesia. Cualquier avance habrá de incluir alguna referencia al pasado. Queremos asegurarnos de que ese Cristo que esperamos hallar en el futuro sea el mismo Cristo de ayer.

Ese proceso de avanzar con la Escritura como nuestro respaldo a la vez que confiamos en la presencia futura del Espíritu, podría haber continuado indefinidamente. En cierto sentido sigue hoy. Sin embargo se sufrió una interferencia radical y fue remplazado durante el período medieval, para la mayoría de los cristianos, por una estructura del todo diferente. No interesa ahora mismo ni es esencial para nuestra comprensión saber cómo exactamente ni cuándo sucedió eso. Tampoco nos interesa saber si fue un cambio de apostasía instantánea, si fue una evolución lenta hacia una orientación nueva, si la iglesia fue más culpable o si lo fue el estado, ni si hubiera sido posible evitarlo del todo. Sencillamente nos limitamos a constatar que emergimos de la Edad Media con una forma absolutamente diferente de enfocar la cuestión.

Después de la Edad Media, el teólogo se dedica a la teología. El teólogo obtiene su acreditación de parte de tres tipos de persona: otro teólogo con quien estudió, un obispo que certifica sus relaciones con la institución, y un príncipe que hace que sea todo legal y que lo sufraga. El teólogo sigue con el proceso de mirar hacia atrás y hacia delante, pero su mirada hacia atrás ya abarca una abundancia tan cuantiosa de material como para poner en cuestión la integridad de la operación. Al teólogo le han enseñado a creer que junto con la Biblia está toda la tradición de la iglesia, que es de una calidad más o menos equiparable a la de la Biblia y en determinados puntos es esencial para saber qué es lo que quiere decir la Biblia. Detrás de la tradición están la sabiduría y el discurrir humanos, que la iglesia ha abrazado como presuposiciones y clarificaciones necesarias del mensaje bíblico. Esto sucede especialmente a partir de Constantino, pero ya había empezado con Orígenes y Tertuliano. En esta síntesis general, la Escritura acaba importando cada vez menos. El fenómeno del «establecimiento» como religión estatal, el axioma de la unidad de toda sabiduría, el axioma sociológico de que todas las personas tienen cabida en la cristiandad, la presuposición institucional de que el teólogo será esencialmente un académico que funciona dentro de su gremio, y la autoridad especial del obispo como controlador, hacen que el sistema entero resulte ser un instrumento inmensamente reconfortante. La Biblia se concibe como respaldo de todo esto, pero no es capaz de resistirlo ni de cuestionarlo.

La Reforma protestante pretendió cambiar todo eso, pero eligió una forma muy particular de hacerlo. Conservó la sociología del establecimiento

como religión estatal y del teólogo como profesional. Conservó la unidad de la cristiandad y la validez de la sabiduría secular en cuanto a muchos tipos de verdades, pero entonces alegó que la Biblia se encuentra por encima de todo ello, que no solamente como respaldo. El obispo fue relativizado, aunque se conservó el teólogo. La noción de la Escritura como receptáculo de sentencias inspiradas, que ya no como testigo de una historia, no sufrió variación. La Reforma cuestionó que fuera adecuado el concepto de «la razón» como guía a la verdad cuando observó cómo el catolicismo se valía de los filósofos de la antigüedad, pero la Reforma también conservó un raigambre considerable en las disciplinas filosóficas de la universidad, así como una confianza considerable en la razón natural como forma de alcanzar conocimiento de (por ejemplo) cómo organizar una familia, una economía o un gobierno. ¿Qué es lo que un compromiso previo a ver la Escritura como juez, podría haber contribuido a la cuestión?



# 14

## CONCLUSIONES SOBRE LA DISCIPLINA DE LA TEOLOGÍA

Hemos narrado cómo ha funcionado en efecto la teología en la historia de la iglesia. Ahora procedemos a resumir y evaluar.

Empezamos por reconocer que la disciplina de la teología ha sufrido algunos desafíos específicos. Esto sucede especialmente con la sistemática, esa forma particular de la teología que calibra la ilación y evalúa la coherencia y el alcance completo de la construcción de sistemas.

- G. E. Wright sostiene que la forma bíblica de pensar carece de suyo de sistema<sup>1</sup>. Su característica es ser narración o recitación. Nos iría mejor si adoptásemos ese mismo tipo de lenguaje, las mismas formas intelectuales y lingüísticas, en lugar de pensar sistemáticamente. Ser lógicos y sistemáticos en ese sentido violenta la naturaleza del pensamiento bíblico. La teología sistemática tradicional occidental es un producto de la Edad Media y posterior, cuando los cristianos ya habían transigido con el mundo helenista y su concentración en verdades verbales, debates, y razonamientos deductivos. Esto polarizó entre lo personal y lo rígido. No es así como aborda la Biblia la verdad. Las personas que elaboran sistemas se encuentran a la defensiva, son conservadoras, están cerradas al cambio. Necesitamos formas más flexibles de hablar.
- Otro desafío llega desde formas más contemporáneas de pensamiento y de duda, que preguntan si la palabra «Dios» tiene significado alguno, y responden que por lo menos en la cultura moderna puede que no. «La muerte de Dios» es un tema recurrente en la prensa reciente, con una diversidad de significados. Uno es sencillamente la idea de que la palabra «Dios» no se refiere a nada. Si no hay ninguna realidad, entonces, desde luego, todas las formas de lenguaje teológico —que no solamente la sistemática— están en cuestión.

---

<sup>1</sup> G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*.

- Un argumento relativista afirma que la búsqueda tradicional de «la verdad», la única respuesta correcta, es culturalmente cándida, inmadura, o representa una era pasada. ¿Por qué íbamos a pensar que existe una única respuesta correcta? Quizá no exista una respuesta correcta. Quizá todas las respuestas son correctas. O quizá cada respuesta es correcta, aunque solamente en su propio lugar.

Si tuviéramos tiempo podríamos examinar cada uno de estos retos y procurar hallar cómo responder a ellos adecuadamente. La respuesta breve, por ahora, tendrá que ser inductiva. Al considerar las convicciones de las personas que enuncian estos retos a la teología sistemática como disciplina, se observará que también piensan sistemáticamente<sup>2</sup>. Los teólogos de la muerte de Dios procuran ser coherentes. Se dedican a la teología. Enuncian preguntas sobre coherencia y compleción. Así que, después de haber puesto en duda la posibilidad de la disciplina, se dedican a hacer lo mismo. Puede que lo hagan con otros temas, conclusiones o axiomas, pero en cualquier caso el proceso de enunciar teología no se puede evitar mediante el expediente de decir que no se crea en él, a no ser que uno renuncie del todo a comunicar responsablemente. Esto no significa que esos retos no sean dignos de estudiar, caso por caso, mucho más allá de lo que podemos hacer aquí.

Dos pasajes de 2 Timoteo pueden expresar otra consigna en relación con el problema que estamos intentando tratar:

Sigue el modelo de las sanas palabras que oíste de mí, en la fe y el amor que hay en Cristo Jesús; guarda la verdad que te ha sido encomendada por el Espíritu Santo que vive en nuestro interior [o entre nosotros] (1,13-14).

«Guarda la verdad que te ha sido encomendada por el Espíritu Santo» es lo mismo que «sigue el modelo de las sanas palabras que oíste de mí». Un capítulo más adelante, después de citar un versículo sobre la fidelidad de Cristo, el mismo autor escribe:

Recuérdales esto, y encomiéndales ante el Señor evitar debatir sobre palabras, en lo que no hay provecho sino la ruina de los oyentes (2,14).

En síntesis: sigue el modelo de las palabras sanas, pero evita debatir sobre palabras. La tensión de esa polaridad de instrucciones define la labor de la que estamos hablando.

Cualquier herejía, cisma o desorden en la iglesia, trae consigo un nuevo conjunto de palabras. O afirma que las palabras empleadas normalmente tienen que usarse pero con otro significado diferente, o bien afirma que lo

---

<sup>2</sup> Esto es cierto con la posible excepción de William Hamilton, que solamente piensa por párrafos, uno a la vez, y dice que es un error encadenar un párrafo con otro.

correcto es otro conjunto de palabras y que debemos dejar de usar las viejas. Estas instrucciones para Timoteo dicen que existe una forma de ocuparse en la continuidad de las palabras sanas mientras que, a la vez, no se debate sobre palabras. ¿Cómo se pueden poner a prueba las palabras sin debatir sobre ellas? Ese es el problema con que seguimos lidiando.

Antes, cuando tratábamos el Nuevo Testamento, observamos una noción de lo que significa poner a prueba las palabras. La comprobación que tienen que superar las palabras, es la de coincidir con Cristo. En I Juan 4 hay que comprobar si encajan con la afirmación de la encarnación. En I Corintios 12 hay que comprobar si encajan con la afirmación de que «Jesucristo es el Señor». Más adelante vimos el desarrollo del canon, que significa sencillamente que los escritos apostólicos como conjunto pasaron a ser el punto de orientación, aunque seguían midiendo las palabras en relación con la encarnación y la afirmación del señorío de Cristo. El canon está compuesto de la documentación original que empleó la iglesia para seguir poniendo a prueba lo que decía conforme la iglesia entra a una era nueva, afronta problemas nuevos, halla respuestas nuevas, y quiere saber si estas respuestas son correctas.

Cuanto más misionera es la iglesia, tantas más fronteras traspasa. Cuanto más tiempo pasa, tanto mayor la necesidad de poner a prueba las palabras que empleamos, por su relación con la confesión original. Esta comprobación es antes que nada un proceso. No es antes que nada un cuerpo de conocimientos ni un conjunto de verdades que una vez expresadas, quedan en barbecho. Es un procedimiento que continúa regresando a la fuente para poner a prueba las nuevas preguntas que surgen y las respuestas nuevas que se están proponiendo.

En el Nuevo Testamento, la enseñanza y comprobación eran funciones definidas, necesarias para la iglesia. En el Nuevo Testamento, la iglesia no suponía que la verdad se encontraba exclusivamente en las enseñanzas de Jesús ni en las enseñanzas acerca de Jesús. Se da por supuesto que la verdad seguirá llegando y que revelaciones nuevas, nuevas operaciones del Espíritu, seguirán apareciendo. Es lo que se espera de los profetas en Hechos. Es lo que se sigue esperando de los profetas en el escrito poscanónico conocido como *Didaché*. Es lo que se espera en I Corintios 14 como una función normal de la vida de la iglesia, aunque hay que ponerlo a prueba. Nadie consideraba que la verdad fuera algo que estaba completo, acabado.

Conforme la iglesia sigue afrontando retos nuevos, habla idiomas nuevos y penetra en culturas nuevas impulsada por el Espíritu Santo, ha de elaborar afirmaciones nuevas que alegan ser verdad, pero que a la vez, tendrán que ser puestas a prueba. Se ponen a prueba por el metro de su vinculación con el mensaje esencial, la historia de Jesús. A continuación se ponen a prueba por su relación con el cuerpo más amplio de tradiciones primitivas, como los

evangelios. Después se pueden empezar a poner a prueba por la forma como la iglesia del Nuevo Testamento leía el Antiguo Testamento, investigando los antecedentes para descubrir ahí su fe. Entonces empezamos a poder comprobar si se tienen en pie frente al pensamiento sistemático coherente de los tres grandes teólogos del Nuevo Testamento. La iglesia avanzó más allá de eso, pero este proceso de comprobación estableció el cuerpo canónico de afirmaciones al que podemos regresar siempre como punto de referencia.

No hay solamente un conjunto de afirmaciones, hay también una función. El Nuevo Testamento se refiere específicamente a la función del maestro; el *didáskalos*. No es lo mismo que el «apóstol», el «profeta», ni el «pastor» u «obispo» en una congregación local, aunque es una función que puede ejercerse a la vez que la de «pastor». La porción narrativa de Hechos 13 se refiere a esta función, como también lo hacen las listas de funciones de la iglesia en I Corintios 12, Efesios 4 y Santiago 3, que dicen que deberíamos esperar no contar con muchas personas en esta función, por cuanto es particularmente peligrosa. La enseñanza es una función que se puede definir. Es la única función en la iglesia que el Nuevo Testamento dice que es digna de remuneración (1 Ti 5,17-18). Es digna de «doble honor», aunque en un sentido más amplio cualquier ministerio itinerante como el de «apóstol» y «profeta» también es digna de remuneración según la argumentación de Pablo. Es la única función descrita como peligrosa (Stg 3,1). Puede solaparse con las funciones de apóstoles y ancianos, aunque tiene rasgos propios. Hay tres términos —pastor, supervisor, y anciano— que parecen ser términos diferentes para prácticamente la misma función de liderato en la congregación local. La función de enseñanza es diferente. No intentaremos relacionar esto con el desarrollo histórico posterior, aparte de anotar que a veces en la Reforma calvinista y entre los anabaptistas, la distinción entre la función de enseñanza y la de supervisor vuelve a aparecer.

¿Por qué fue necesaria esta función en la iglesia temprana, y por qué sigue siendo algo necesario en todas partes para la iglesia? No es necesario para que la iglesia pueda hablar teológicamente. Siempre que habla la iglesia será hablar teológicamente. La iglesia tiene liturgia, oración, alabanza, himnos y predicación, que aunque sin ningún tipo de reflexión u organización es siempre hablar teológicamente. La iglesia tiene un orden, una forma de abordar el bautismo y cómo es que se entiende, una forma de abordar el culto de comunión y otros actos de celebración emprendidos por la comunidad reunida. Tiene su forma de tratar con conductas correctas e incorrectas. Sin reflexión, hay siempre una teología implícita en la totalidad de la vida de la iglesia; pero para que sea posible ponerlo todo a prueba en cuanto a fidelidad, entonces será necesaria la reflexión.

Son necesarios dos tipos de reflexión, o dos funciones propias del proceso de reflexión:

- Uno se expresa en la vida catequética de la iglesia: enseñar a creyentes nuevos qué es lo que saben los cristianos. Esto se puede hacer de diferentes maneras, y no solamente con el tipo particular de documento conocido como catecismo. Empezó con un esfuerzo por saber qué es suficiente que sepa un cristiano para poder acceder al bautismo. Entonces pudo ensancharse de diversas maneras para incluir lo que se considera central, necesario, completo y/o suficiente. ¿Cuánto es lo que tiene que saber el cristiano o la cristiana para ser un cristiano o cristiana fiel? Cuánto más, a otro nivel, tiene que saber un cristiano o cristiana para ejercer como maestro o maestra? Así que lo primero es un proceso de traspasar la tradición.
- El segundo proceso pone a prueba la tradición para comprobar su coherencia. Surgirán herejías. Ya existían herejías en la experiencia del Nuevo Testamento. Algunas de las afirmaciones que harán los cristianos se verá que no son admisibles. No todo lo que alega cualquiera que le mostró el Espíritu Santo que había que decir, es correcto. ¿Cómo, entonces, vamos a ponerlo a prueba? Tiene que haber un proceso que compruebe la coherencia o la contradicción.

En el Nuevo Testamento la persona que hacía estas cosas era el *didáskalos*. Estaba informado por un cuerpo de tradición, de tal manera que pudiera traspasársela a la generación siguiente. Debía estar capacitado para interpretar, comprobando por coherencia o contradicción, de tal manera que pudiera decir qué es lo que ha sido condenado como error y qué es lo que se ha de sostener como verdad.

Con el paso del tiempo, conforme se desarrollaba la complejidad y la memoria de la tradición, la teología de reflexión se fue volviendo más compleja. La comprobación de coherencia, que empezó como un esfuerzo por identificar lo que era herético, fue más lejos. Llegó a construir sistemas de pensamiento. Uno llega al descubrimiento de ciertas presuposiciones y cosas que se dan por sentadas, sobre lo cual todo lo demás descansa. Pero si esas presuposiciones se asumen con fundamento insuficiente, será difícil volver al punto de partida. El dogma, es decir las declaraciones específicas sobre las que está de acuerdo una parte sustancial de la iglesia, también tiene su desarrollo, como vimos en la parte histórica de esta asignatura. Entonces la declaración nicena de la doctrina trinitaria, o la declaración calcedonia de la unión hipostática, se transforma en *dogma*, una posición desde la que la iglesia puede razonar con una sensación de coherencia. También hay teorías o interpretaciones de doctrina que son menos precisas o normativas que el

dogma, como las explicaciones de Anselmo sobre la cruz. Asimismo, el interés catequético del maestro de la iglesia temprana sufrió un desarrollo a muchas subdivisiones, por ejemplo los encuentros con la filosofía en el ambiente presente, las adaptaciones apologéticas que procuran un punto de encuentro con lo que sostiene todo el mundo, y muchos otros a los que volveremos.

Por cuanto este proceso teológico fue surgiendo con el paso del tiempo, no deberíamos sorprendernos ni sentir desorientación si tratamos con ideas que cambian a lo largo del tiempo. A algunos les resulta chocante descubrir que una teología sistemática no trata solamente con versículos bíblicos, sino también con pensamientos que fueron surgiendo en los siglos IV o XVI. Algunas de nuestras ideas son muy tardías, a pesar de que el pensamiento no crítico o la teología carente de reflexión las pueda identificar con la Biblia. Tuvimos que tomar constancia de esto al considerar las diferentes teorías de la reconciliación, donde las mejores tienen por lo menos mil años menos que la iglesia. Lo pudimos ver también en mucho del debate contemporáneo acerca de la Biblia. Considerar que la naturaleza de la autoridad de la Biblia sea un tema debatible, y contrastar la revelación con otras fuentes de verdad, son posiciones modernas que no podrían haber sido sostenidas antes del siglo XVII o XVIII. Tampoco sorprende, ni debería inquietar ni alarmar, descubrir que la teología continúa produciendo a lo largo del tiempo una reelaboración de los problemas, en lugar de limitarse a volver siempre del todo y solamente al principio, para sentirse suficientemente guiado por los textos que hallamos ahí.

Necesitamos el proceso porque hay movimiento a lo largo del tiempo, y es por ello que solo debe hacerse (como en el Nuevo Testamento) en el contexto de la congregación y de los carismas. Cuando el Nuevo Testamento decía que el *didaskalos* debía teologizar para la iglesia, no decía con ello que cualquiera ni que todo el mundo podía ser un maestro; solamente aquellos que recibían ese llamamiento. Santiago nos advierte que no deben ser muchos. La enseñanza debe hacerse en el contexto de la congregación, y por consiguiente, no es una profesión que se pueda aprender para después ejercerla en un despacho. Es un ministerio en el seno de la iglesia. Esto es algo que no siempre se recuerda.

Quizá podamos imaginar ahora algo de la diferencia que supone esto, a fin de interpretar el carácter de la teología como proceso. Algunos ven el proceso de teología como una sucesión de cajas. Un profeta del Antiguo Testamento o un historiador hace una afirmación. Conforme se van dibujando las cajas deben ser cada vez más grandes, porque el depósito de textos canónicos es cada vez mayor con el paso del tiempo. Entonces tenemos la teología correcta en el siglo I, después tenemos la teología correcta en el siglo II, y así sucesivamente hasta el siglo XV. En cada período existe un paquete que es

igual al paquete anterior, con algo de traducción y puesta al día. Una vez acabado el canon, el paquete sigue siendo básicamente el mismo. Continuamos con estas cajas hasta el presente con un mínimo de cambios. Hasta donde sea posible, en cada uno de estos puntos una caja es igual a la que había antes, exceptuando la traducción.

Pero parece más realista concebirlo no como una sucesión de cajas, sino como una corriente. Dentro de la corriente histórica salen a la superficie de vez en cuando comunicadores: un profeta, un historiador del Antiguo Testamento, o el propio Jesús o los autores del Nuevo Testamento. Este comunicador teológico contempla la corriente que viene de antes y la canaliza para el presente al que habla, y entonces enuncia una afirmación. La afirmación tiene un efecto de crear ondas que afectarán la corriente entera río abajo. Habrá comunicadores pequeños y comunicadores grandes: los que agruparon la entera historia del pueblo y los que hablaron a escala más reducida. Entonces llegamos al punto donde Cristo mismo supone la diferencia entre dos eras, decide a favor de una forma de entender la historia judía. En la corriente según procede a partir de él hay comunicadores apostólicos. En un punto determinado concluye la era apostólica, y entonces surgen otros comunicadores, y así hasta el presente. En cada caso un autor mira hacia atrás, recibe, focaliza y comunica, y la comunicación se extiende y tiene un efecto determinado en la corriente posterior. En este ejercicio *nosotros* estamos contemplando la corriente entera, tratando de saber dónde están las riberas y los canales principales, cómo es posible salirse del todo de la corriente y dónde avanza el centro de la corriente. Es más difícil sentirse seguro con este modelo que con el de «cajas» estancas, pero es más representativo de lo que ha sido la experiencia de la iglesia.

Estos niveles ascendentes de complejidad y compleción empiezan con el maestro del Nuevo Testamento que primero catequiza y pone a prueba por si aparece herejía. Al rato ya tiene desarrollado un cuerpo de axiomas y de dogma. Quizá podamos ahora elaborar un listado de los grados o niveles de complejidad y compleción en el proceso teológico que aparecerán con el paso del tiempo en cualquier comunidad. Sucede en la iglesia temprana y en las primeras generaciones después de la iglesia temprana. Sucede otra vez en el protestantismo. Sucede otra vez en el menonitismo. Sucede otra vez con cada movimiento nuevo. Lo primero que hay es un núcleo de catequesis: lo que necesita saber un creyente nuevo. En algún punto los escritos del Nuevo Testamento permitirán al investigador desenterrar qué es lo que tiene que haber sido la enseñanza mínima que aprendía un creyente nuevo además de haber oído la historia de Jesús. Entonces se desarrolla un cuerpo de apologética, preguntando cómo hablar con el que no es creyente, si supone tener que aceptar o no su punto de partida, si es mejor quedarse con el propio, o si recurrir a una mezcla de ambos. Observamos esto en la enseñanza de Pablo

en Listra y en Atenas. Después surge la disciplina polémica, la forma de hablar con el creyente que está en el error, la persona que alega estar dentro de la comunidad pero sostiene una posición que es imposible aceptar como correcta. Después tenemos el desarrollo de la dogmática, un punto fijo.

Estos son hitos a lo largo de la historia de la iglesia que es posible observar y tomar como puntos de referencia. Después tenemos el esfuerzo de seleccionar, de entre la masa entera de la historia, algunas de sus afirmaciones principales, ya no concebidas como catecismo sino como guía conforme se va desarrollando el conocimiento. En la Edad Media eso se conocía como «sentencias», pero podemos hallar movimientos similares en cada tradición cristiana. En lugar de copiar y leer todos los escritos originales, el erudito medieval leía libros de sentencias donde, por ejemplo, las ideas principales que sostuvo Agustín vienen destiladas de sus escritos y coleccionadas en una forma de abordar la historia de la teología al estilo de las *Selecciones del Reader's Digest*. Entonces aparece la cima de la teología sistemática, la *summa* —la totalidad—. El escritor pretendía decir absolutamente todo lo que era necesario decir. Cada pregunta posible y cada respuesta posible halla su lugar en algún punto del esquema.

«Teología sistemática» es una etiqueta anglosajona. No se suele emplear en francés ni en alemán. Allí se tiende a hablar de «teología dogmática», para referirse con mayor precisión al estudio de los puntos fijos en la historia de la iglesia. Pero en su sentido más amplio, la teología sistemática incluye el catecismo, la apologética, la teología polémica, la dogmática, la síntesis selectiva propia de las sentencias, y la compleción propia de las *summa*. El protestantismo lo reelabora, como también lo hizo la Edad Media, y cada grupo posterior tiende también a reelaborarlo; pero el cuadro dominante que tenemos desde el siglo XVIII, es el de la *summa* protestante, al estilo de muchos de vuestros textos colaterales, especialmente Hodge o Strong. Los protestantes produjeron este tipo de cosa a finales del siglo XIX. Representa un esfuerzo por poner en un mismo lugar todas las afirmaciones principales de la Escritura y de los credos. Garantiza que el paquete entero tendrá coherencia y compleción, y toma nota especialmente de aquellos puntos donde identifica y rechaza herejías. Se tiende a pensar que este sumario de convicciones teológicas cristianas expresa la fe y hace de comprobación de la fe; de tal suerte que la fe ya no es cuestión de confianza y aceptación, sino que es cuestión de creer estas cosas, de ceñirse a estas verdades.

## **LAS DIFERENTES DISCIPLINAS DE LA TEOLOGÍA**

Ahora haremos un esfuerzo por identificar algunas de las subdisciplinas propias de la disciplina general de teología. Este es otra vez un ejercicio de descripción. Tal vez podamos volver después para hacernos algunas pregun-



tas acerca del valor relativo de cada una de estas formas de abordar la teología.

### *La apologética*

La apologética es una forma particular de teología que era tradicionalmente parte de la teología sistemática. En los siglos XVII y XVIII pasó a ser una disciplina independiente, conocida primero como «teología filosófica», y más recientemente como «filosofía de la religión». El nombre cambia cuando la iglesia pierde el control. Cuando la iglesia controlaba la sociedad occidental se conocía como teología filosófica o como apologética. Cuando la iglesia perdió el control de las universidades, empezó a llamarse filosofía de la religión, pero siguen respondiendo a las mismas interrogantes. Son las que denuncia la persona que o no se ha comprometido con ninguna fe en particular, o que intenta dar un paso atrás de una fe en particular para considerarla objetivamente. Trata con cuestiones tales como probar la existencia de Dios, y el significado de la experiencia religiosa, de tal manera que se pueda tratar en diálogo con los que no pertenecen a una comunidad de fe.

Hoy existe un debate renovado acerca del lugar de la disciplina. Karl Barth opinaba que ni siquiera debe existir. Su misma existencia supone transigir con la incredulidad. Es imposible hacer eso y a la vez seguir siendo cristiano. Paul Tillich opinaba, al contrario, que toda teología es apologética, que todo tiene que medirse por su relevancia o pasar por la criba de las exigencias de la era moderna, y que sobra decir cualquier cosa que la mente moderna no pueda comprender.

Deberíamos hacernos dos preguntas acerca de este interés apologético donde lo vemos operar (y opera en círculos conservadores tanto como liberales, porque se entiende muchas veces constituir parte de la labor de evangelización):

- La primera interrogante que suscita el proceso apologético es si su sentido es fomentar la fidelidad. ¿Es cierto lo que dice el apologeta? ¿El hecho de acomodarse a la mente del oyente incrédulo o imparcialmente objetivo distorsiona ya de por sí la verdad? ¿Se está emprendiendo con fidelidad? Cuando Paul Tillich afirma que la fe cristiana es una respuesta a una pregunta que se hace la mente moderna, ¿es de verdad la fe cristiana la que denuncia? Esa es la interrogante sobre coherencia interna.
- La otra interrogante es si corresponde o no hacer esto.

En los casos apologéticos más sencillos, se toma la humanidad como punto de partida, para construir el argumento desde ahí. Toda persona ha de aceptar en algún sentido la existencia de un ser supremo, algo así como Dios. A continuación, deberá admitir la lógica de que este Dios, si es que lo vamos a conocer, tendrá que él mismo revelarse. De ahí se procede a identificar la

Biblia como la forma como se ha producido eso, y hallar que la Biblia se refiere a una historia y al lugar de Jesús en esa historia. Los diferentes teólogos apoloéticos han hecho esto de diferentes maneras, pero algo por el estilo es lo que siempre hay que hacer. La cuestión fundamental es que el punto de partida es la humanidad no creyente, para llegar como conclusión al punto donde empezaba su proclama la iglesia del Nuevo Testamento: Cristo.

¿En qué puntos sería necesario cuestionar esto? ¿Se pueden enunciar con mayor precisión que nuestros comentarios sobre Karl Barth?

- Empezar como punto de partida con la mentalidad de quien no cree, es dar por supuesto que es posible confiar epistemológicamente en quien no cree. Es dar por supuesto que la mente que no cree es capaz de responder ante la verdad y reconocer la diferencia entre lo verdadero y lo falso. Es dar por supuesto que el metro por el que quien no cree mide qué es lo que va a creer o no, es un metro válido, al que tiene acceso quien no cree. Sin embargo después (con la Biblia o con Jesús) nos encontramos con dudas reales expresadas acerca de si quien no cree va a poder entender sin distorsión, y si el metro por el que medirá es realmente honesto. La Biblia parece afirmar en general que los que no tienen fe no serán capaces de observar objetivamente: no tienen cómo medir la verdad.
- Un segundo punto donde cuestionar la apologética es inductivo. El razonamiento apoloético es circular. Si empezamos con la humanidad y a partir de ahí deducimos la existencia de Dios, después deducimos la revelación y la Biblia, solo acabaremos persuadiendo a aquellos que ya de entrada querían convencerse. Una persona que de verdad no cree, podría cuestionar cualquiera de los argumentos.
- Otro cuestionamiento inductivo pregunta si es cierto que existen personas sin fe como los que procura persuadir la teología apologética. Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer y Rudolf Bultmann (cada uno a su manera) tienen definiciones dispares de lo que la persona moderna podrá creer y lo que no podrá creer.

Así que el problema de la teología apologética no solo está vinculado a determinadas presuposiciones acerca de la naturaleza de la verdad, sino que también está condicionado a poder hallar el tipo de persona, ahí en el mundo, con quien entablar este diálogo.

Después de tomar nota de las dudas acerca de la teología apologética como disciplina independiente, hace falta decir algunas cosas positivas acerca de su utilidad posible como forma auxiliar de razonar teológicamente, aun cuando no la consideremos adecuada, del todo convincente, ni una parte necesaria de la teología.

- Puede resultar útil en la evangelización. La apologética probablemente no sea capaz de convencer a alguien que no cree, que está obligado u obligada a creer, salvo en circunstancias muy excepcionales; pero podría valer para explicar a quien no cree que *en el supuesto caso de que creyese*, entonces las cosas tendrían sentido. Por ejemplo, hay quien no es creyente, que al leer los escritos de Karl Barth —que escribe sin ningún interés apologético— ha visto por primera vez que la fe cristiana es internamente sólida y coherente consigo misma; y hay quien se ha convencido, por esa coherencia interna, de que la fe cristiana tiene sentido y resulta atractiva. Así que existe otro tipo de apologética, la que no toma como punto de partida la humanidad, pero es capaz de explicar a los que se sitúan fuera del contexto de la fe, de que si estuvieran dispuestos a aceptar los axiomas de la fe, esta resultaría ser una posición coherente. Tendría sentido.
- Otra parte de la forma apologética de razonar es la que estudia la postura de quien no tiene fe y pregunta si es coherente. Pregunta si, cuando se niegan determinadas cosas, la vida puede seguir teniendo sentido, si las posiciones nihilistas o materialistas del humanismo moderno son coherentes. Es una apologética con un sentido negativo de recorrido doble, donde se pone a prueba la falta de fe, se examina consecuentemente para analizar si es coherente, procurando explorarla desde dentro.
- Otra forma que puede ser útil la apologética es como estructura para construir una apologética catequizadora. Esto es en sí una contradicción, y sin embargo es posible intentar instruir en la fe a quienes ya están comprometidos con ella, como si no. ¿Cómo organizaríamos una catequesis así? Podríamos empezar con el mensaje del Nuevo Testamento acerca de Jesús, pero también se podría empezar en otro punto, para preguntar, por ejemplo: «¿Cuál es el propósito máximo de toda carne?» Muchos catecismos protestantes empiezan así, con una acumulación gradual de afirmaciones *como si* estuviéramos empezando desde cero, como una buena técnica pedagógica. En lugar de poner por delante un gran número de afirmaciones que tienen que creer todas de repente, una apologética catequizadora las ordenaría en una secuencia lógica. ¿Qué es lo primero que hay que creer? ¿Qué es lo más sencillo que se puede afirmar?
- La apologética podría funcionar también en el pensamiento misionero, no para convencer a las personas de otras culturas, sino para analizar la secuencia con que la misión cristiana ha de abordar su cometido. Descubrir cuáles son los puntos de conflicto y de contacto inicial, frente a otras afirmaciones cristianas que no tendría sentido proponer desde el inicio de un encuentro misionero, esto sería una cuestión apologética.

Así que puede que la postura apologética tenga algo de sentido como forma de organizar el material teológico, por mucho que sea también objeto de críticas.

### *La teología histórica*

Hemos practicado teología histórica a lo largo de la mayoría de estas clases magistrales, exceptuando las últimas, sobre la triple función de Cristo. La historia del pensamiento cristiano acerca de la fe es el único lugar de donde obtener material para nuestra teología. Solamente ha sido posible sistematizar respuestas a una pregunta una vez que se han ensayado respuestas a la pregunta, y la pregunta tuvo que aparecer en la historia antes de que pudieran aparecer respuestas. La teología siempre sistematiza en torno a un problema que en determinado momento resulta esencial. Por ejemplo, Franz Pieper, el teólogo luterano conservador, organizó todo en torno a la justificación por la fe; Charles Finney organizó todo en torno a la experiencia cristiana; y Lewis Chafer en torno al concepto del milenio<sup>3</sup>. Obviamente, el centro al que se ciñe cualquier texto sistemático acabará moviéndose, según el lugar y la época. En la controversia nicena era la cuestión de la Trinidad; después, fue las dos naturalezas. En la Edad Media fue los sacramentos. El período de la Reforma se centró en el problema de la justificación. En el período del pietismo fue sobre la experiencia cristiana, y hoy (1968) es la hermenéutica.

En un momento determinado, el número total de cosas sobre las que es posible hablar tiene la apariencia de un paquete cerrado. También parece posible hablar sistemáticamente acerca de cada cosa de la que han hablado los cristianos, para hacer de todo ello un sistema coherente. Pero después aparece un reto novedoso, como el de la Trinidad en los siglos II y III antes de que se dirimiera en el IV. Tenemos entonces una pugna en torno a ese reto novedoso, y se acaba proponiendo una respuesta novedosa. Quizá esa respuesta acaba aceptada como dogma; en ese caso valdrá para enseñar y como comprobante de ortodoxia, relacionada con todo lo demás, y pasa al centro de un sistema nuevo. La pregunta a la que responde la respuesta nueva no había sido enunciada con claridad antes. Es por eso que cualquier respuesta será novedosa. Es por eso que el sistema tiene que ser reelaborado una vez más. Es por eso que el tratamiento histórico del desarrollo del pensamiento es un correctivo necesario al tratamiento sistemático del

---

<sup>3</sup> Véanse Frans Pieper, *Christian Dogmatics*, 4 vols. (St. Louis: Concordia, 1950-57); Charles G. Finney, *Lectures on Systematic Theology: Embracing Lectures on Moral Government, Together with Atonement, Moral and Physical Depravity, Regeneration, Philosophical Theories, and Evidences of Regeneration* (Oberlin: J. M. Finch, 1846); y Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, 8 vols. Dallas: Dallas Seminary Press, 1947).

pensamiento desarrollado. Cuando se lee el pensamiento sistemáticamente, es fácil llevarse la impresión de que es algo que nunca cambia, y la teología histórica estudia cómo es que ha ido evolucionando. Sin embargo hay, otra vez, tentaciones a exagerar la orientación histórica:

- Una de las tentaciones es la de suponer que sea la única línea legítima de investigación. Empezamos con la iglesia temprana, y después se separan los montanistas. Entonces tenemos las herejías con que contendieron los padres apostólicos, y se separan los arrianos. Después en la Edad Media se pierden diversas gentes y se separan los ortodoxos en 1054. Las diferentes sectas medievales se separan y los católicos se pierden pero siguen adelante los protestantes; después se pierden los luteranos pero siguen adelante los menonitas, y entonces se desvinculan los Hermanos Menonitas. Por todo el recorrido hay una única línea. Cada grupo que se desvía desaparece de la historia y ya no hace falta tenerlo en cuenta. A medida que vayáis leyendo en un texto de teología histórica podréis observar las presuposiciones monolíticas subyacentes, pero las cosas no son así. Las otras ramas siguen ahí, y además medran. John Wesley sigue como parte de muchos movimientos con los que no tuvo nada que ver. Así que tenemos que dibujar un árbol o una red, y no una línea principal; y después habrá que dibujar todo tipo de vínculos entre rama y rama, además de seguir todas las ramificaciones que han brotado de la misma raíz original. Vemos mucho más claramente hoy que lo que se veía antes, lo incompleta que es la forma de abordar la historia de la teología que se centra en una línea única. La teología histórica sigue siendo una herramienta muy útil para el análisis, siempre que hagamos ese tipo de corrección.
- Además de la tentación de verlo como una línea única, existe también la tentación de poner el énfasis en la novedad. Así como los medios de comunicación nos informan de disturbios —aunque todo el resto del país no esté alzado en disturbios— porque los disturbios son la noticia, así también contar la historia de la teología nos cuenta lo que no se había dicho antes, pero presta poca atención a lo que se venía diciendo desde siempre. Si leemos una historia del protestantismo del siglo XIX, no tardaremos en leer acerca de Schleiermacher, Feuerbach y Ritschl. No leeremos acerca de la parte predominante de la población protestante europea que se ceñía a las afirmaciones doctrinales ortodoxas luteranas y reformadas. No leeremos sobre ellos porque no eran noticia; pero su posicionamiento seguía siendo típico de la mayoría en esa era. Esta tentación no solo pone el acento en los cambios, sino que tiende a hacer que algunas personas se convenzan de que la novedad es en sí lo que da valor a la posición nueva. Si viene de antiguo, una posición es por definición sospechosa o quién sabe si hasta un error. Mientras que una

posición que está al día o es novedosa es más probable que sea correcta. En su forma más ordinaria es la frivolidad de estar a la moda, algo que campa a sus anchas en el protestantismo reciente, donde si un libro vende 100.000 ejemplares es la teología que está al día durante tres años hasta que salga el siguiente libro que venda 100.000 ejemplares. Pero también, a un nivel más serio, esta tentación se ve expresada en la noción que tienen muchos de que cada era soluciona un problema teológico en particular. La Reforma solucionó el problema de la justificación, o el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia. Otros siglos se dedicaron a solucionar otros problemas. Entonces se acaba contando la historia no solo como una narración continua, sino como la acumulación de verdades. Se acaba dando por supuesto que la posición mayoritaria en un período en particular representa el progreso frente a la posición inmediatamente anterior, de tal suerte que nosotros nos encontramos en la cima de la pirámide, donde todo es purísima verdad.

Cualquiera que tenga ante sí la responsabilidad propia del *didáskalos* y contempla el desarrollo de la historia críticamente, con los orígenes canónicos como comprobante, tendrá que cuestionar la presuposición de que cada siglo trae consigo progreso. Bien pudiera ser que un volver a empezar, no retroceder por las edades sino dar un salto atrás en el tiempo para leer con frescura el Nuevo Testamento, nos mostrase que todo el siglo XVIII o el XIX fue un error, o que alguna otra idea particularmente popular y aparentemente convincente hubo emprendido un camino equivocado.

### *La teología bíblica*

Esto nos trae a la subdisciplina específica conocida como «teología bíblica». No solía existir, por cuanto toda la teología era de suyo bíblica. Una rama era la exegética, que estudiaba diferentes textos para interesarse en cuestiones como la gramática, los significados de diccionario, los prefijos y sufijos, la construcción. La otra parte era la teología sistemática, que encadenaba todas estas afirmaciones ciertas, reordenándolas de otra manera. Pero ahora, entre la teología sistemática, dogmática e histórica, por una parte, y la exégesis por otra parte, ha surgido otra disciplina. Se parece mucho a la teología sistemática en que reorganiza los textos, procura hallar temas principales, coherencia y sistema; pero es diferente en que procura limitarse estrechamente al lenguaje, los conceptos o la forma de pensar propios de la Biblia. Procura ser más disciplinada en cuanto a ser inductiva, diciendo solamente lo que sale del texto cuando se lee con atención y buscando patrones de forma, como una manera de entender qué es lo que quisieron decir los autores bíblicos.

Esta novedad en el campo de la teología tiene también sus puntos fuertes y sus tentaciones:

- Una de sus tentaciones es no ser histórica, proceder como si fuese posible leer la Biblia sin ninguna referencia a las generaciones posteriores ni al hecho de que el vocabulario contemporáneo no tiene los mismos significados que el vocabulario bíblico incluso cuando recurrimos a las mismas palabras. Como si, por ejemplo, la iglesia pudiera haber vivido en el mundo helenista y sin embargo solamente valerse del hebreo, o como si pudiésemos vivir nosotros con conceptos bíblicos y prescindir del idioma con que nos hemos educado en nuestro propio siglo.
- El proceso de la teología bíblica, de trabajar inductivamente para desarrollar temas principales, se arriesga a derivar en una teología sistemática, aunque simulando no serlo. Puede acabar desembocando en un sistema, dogmas y temas principales que sencillamente no son bíblicos, sin siquiera darse cuenta de ello.

Dentro de la *disciplina* de la teología bíblica ha surgido una *escuela* de teología que (siguiendo a Hendrick Kraemer) se identifica como «realismo bíblico». No se trata de una disciplina sino de un conjunto en particular de convicciones. Comienza con una crítica de perspectivas no bíblicas como el platonismo o el dualismo, para proceder a intentar pensar como pensaba la Biblia. Se parece a la teología bíblica, pero alega que existe una única posición correcta a la que hay que llegar, que no será ni luterana ni reformada ni de iglesia libre ni otra cosa, sino sencillamente bíblica. Uno de los puntos fuertes de esta posición es que abre la mente a tomarse con seriedad aquellos elementos que han sido olvidados con el paso de los siglos, como el lugar de los demonios en la forma bíblica de entender la sociedad. Capacita a las personas a abrirse a la posibilidad de que la Biblia puede estar pensando con una lógica diferente a como pensamos nosotros, que no será útil, necesariamente, para los tipos de comprobación que requiere, por ejemplo, nuestra apologética. Esta escuela de pensamiento surgió por la negativa a tomar parte entre el fundamentalismo y el liberalismo modernos. Paul Minear, Otto Piper, Markus Barth, y un número de eruditos en su estela la representan. Ya no se considera novedosa en las escuelas de teología, y como lo que busca la gente es la última novedad, ya resulta un poquito anticuada.

### *La ética*

Procedemos a continuación al lugar de la ética en la teología. En primer lugar, es una cuestión estructural. ¿Quién enseña ética en una facultad de teología? El mismo profesor solía enseñar ética y doctrina en el siglo XVIII, aunque siempre eran asignaturas diferentes. Existía una dicotomía clara entre la doctrina, que versaba sobre la teología, y la acción, que es lo que trata la

ética. ¿Qué motivo hay para esta dicotomía? ¿Es que la doctrina es más espiritual, o acaso que en el campo de la conducta existe menos seguridad? No está claro de dónde viene la diferenciación, pero sucedió bastante temprano. Los dos ámbitos, el de la doctrina y el de la ética, salieron perdiendo con esta dicotomía porque muchos temas importantísimos se vieron disgregados. ¿El perdón es cuestión de ética o de doctrina? ¿La encarnación es cuestión de ética o de doctrina? ¿La iglesia debe entenderse desde el estudio de la doctrina o de la ética? ¿La esperanza y la escatología entran en una o en la otra? Obviamente, si nuestro experto en ética tiene una orientación bíblica, tendrá que incluir todos estos elementos; y sin embargo se suelen dejar para tratar en la asignatura de doctrina. Entonces la ética se limita a las reglas de lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer.

El propio concepto de una división entre la fe y la acción es en sí un error de doctrina. La palabra bíblica no distingue entre lo que hemos de pensar y lo que hemos de hacer; o si reconoce la distinción, es solamente para enfatizar que están estrechamente vinculadas. La ética no figura en un capítulo propio de la asignatura presente porque esta es solamente un prefacio, donde estamos describiendo un campo donde está claro que la ética siempre ha quedado relegada, marginada. Ahora, si fuéramos a tratar sistemáticamente la teología desde un posicionamiento específicamente bíblico o específicamente anabautista, entonces tendría que haber alguna manera de reintegrar la ética a cada sección. Pocos son los teólogos que hayan intentado hacer esto. Karl Barth lo intentó, aunque sería posible debatir si es que consiguió hacerlo coherentemente o correctamente.

Después tenemos otro conjunto de campos de investigación desarrollados en años recientes —la teología práctica, la teología misionera— que, como la ética, poco a poco acabaron siendo representados por ciertos profesores, cátedras de facultades, o libros sobre la cuestión. Los mismos problemas atañen que en la cuestión de la ética. Estos campos pertenecen dentro de la forma sistemática de hacer teología, y sin ello la sistemática es más pobre. No hay aquí ninguna sustancia separada; no hay reglas diferentes de pensamiento recto que puedan distinguir entre la doctrina, la ética, y la teología práctica. Puede que haya una diferencia en la temática que pueda justificar que diferentes personas se especialicen en diferentes secciones, pero eso es solo cuestión de competencia profesional y de especialización, no cuestión de áreas diferentes donde exista otro tipo de lógica que hay que aplicar.

En el trabajo que hemos realizado aquí sobre las tres funciones en la cristología tomamos nota, de paso, cada vez que se deducían derivaciones éticas del hecho de que Cristo es profeta, Cristo es sacerdote, o Cristo es rey. Estas derivaciones éticas no eran muy diferentes entre sí. En cada una de estas relaciones es interesante que no sea posible diferenciar en la obra de sufrimiento y reconciliación de Cristo, su forma de ser rey y su forma de ser



sacerdote. Decimos algo más cuando añadimos que su *persona* es en sí comunicación, que Cristo como profeta comunica la naturaleza de Dios, no por sus palabras sino también por sus actos, y especialmente por sus actos de reconciliación en la médula de su victoria sobre el mal. Es lo que hemos observado.

Observamos que la mayoría de los libros de texto no tratan en absoluto sobre la ética como algo que pertenezca al sistema teológico. No es que se opongan a la ética en sí, pero por algún motivo no es un tema que les incumbe. Si fuéramos a estudiar otros temas clásicos de la teología —la creación, la antropología, la importancia de la caída— cada uno de esos temas, otra vez, tendría dimensiones éticas importantes y, otra vez, hallaríamos que en la mayoría de los textos de teología estas dimensiones éticas no se detallan. Hay varias maneras como podríamos indagar más a fondo en la cuestión del lugar de la ética en la teología.

- Un nivel, al que estamos más próximos aquí mismo con la cristología, es la sustancia efectiva de la ética. ¿Cómo es que Cristo nos enseña que nuestra ética ha de derivarse de quién fue él? El Nuevo Testamento está lleno de afirmaciones a efectos de que nuestra vida ética se ha de derivar de la de Cristo. Los evangelios sinópticos lo dicen en el lenguaje de discipulado, y el discipulado se centra en la cruz. «Si alguno quiere seguirme, que se niegue a sí mismo y tome su cruz y me siga» (Marcos 8,34b). Eso significa que el lenguaje de reconciliación ha de aplicarse a la ética del seguidor. 2 Corintios 4,10 dice el mismo tipo de cosa. Pablo está reflexionando sobre sí mismo y Timoteo, pero seguramente, en algún sentido, lo que dice es aplicable a todos los cristianos: «[Estamos] llevando siempre en el cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús también se manifieste en nuestros cuerpos»<sup>4</sup>. 1 Juan 3,1-2 habla de ser hijos (*tekna*) de Dios, compartiendo la naturaleza del Hijo. Por tanto no seremos como Caín que mató a su hermano, sino como Jesús que

---

<sup>4</sup> Nota editorial: El manuscrito de Yoder pone: «II Corintios 4 dice la misma cosa, Pablo está meditando sobre su propio lugar, pero seguramente lo dice sobre todos los cristianos en algún sentido; “Llevo en mi cuerpo el morir de Jesús para que la resurrección, la vida de Jesús, pueda hacerse visible en mi cuerpo mortal”. De dónde saca Yoder una traducción así no está nada claro. Tal vez traducía de memoria. Casi todas las traducciones conservan la forma plural que hay en el texto griego, parecido a Reina-Valera 1960: «[Estamos] llevando en el cuerpo siempre por todas partes la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos». Nuestra adaptación editorial refleja la posibilidad de que cuando Yoder puso: «Pablo está meditando sobre su propio lugar», quiere decir sobre su lugar y el de Timoteo (véase 2 Co 1,1). Este parece ser el sentido de las referencias plurales en 4,1-5, aunque no queda del todo claro en relación con 4,7 («... tenemos este tesoro en vasos de barro...»), por lo menos si nos ceñimos a la historia de la interpretación de este pasaje.

dio su vida por el hermano. Juan 15 habla del pámpano y la vid. Hebreos 5,8-9 habla de la «obediencia» de Jesús, su forma de referirse a la reconciliación: «Aprendió obediencia por lo que sufrió; y habiéndose perfeccionado vino a ser la fuente de salvación eterna para todos los que le obedecen».

Así que desde cada aspecto de la cristología salen vínculos a la conducta cristiana. Si pensamos en Cristo como el comunicador, el profeta, nos revela en su cruz cuál es la conducta cristiana. Si pensamos en él como sacerdote, el reconciliador, es su entrega de sí mismo lo que opera la reconciliación. Si pensamos en él con el lenguaje escatológico de realeza, es la cruz lo que mueve la historia. En cada una de estas relaciones descubrimos derivaciones sobre cómo nos comportaremos nosotros.

- Podríamos volver a considerar la cuestión, desde el nivel más abstracto de la forma del texto ético. Si fuéramos a escribir un texto sobre la ética, ¿cómo lo haríamos? Aquí lo hemos estado considerándolo cristológicamente, en relación con Jesús. Hemos dado a entender que no hay motivo para una vinculación menor con Jesús cuando hablamos sobre la ética que cuando hablamos de cualquier otro tema. Pero si es así, ¿entonces por qué otros textos no hablan de la ética empezando con Jesús, o partiendo de la teología sistemática en general? El motivo es generalmente que derivan su ética de algún otro lugar; por ejemplo, de las estructuras de la creación, o del sentido común, o de la naturaleza de la humanidad. En lo tocante a este punto, el de la ética, la cuestión de la teología natural (de la que no hemos hablado mucho, pero con la que vais a encontraros en vuestros textos) resulta especialmente crítica.

Muchos teólogos no estarían dispuestos a derivar otras doctrinas teológicas del sentido común, ni de la razón, ni de la naturaleza; y sin embargo están perfectamente dispuestos a hacerlo en cuanto a la ética. Son pocos los grandes textos de teología sistemática —como ya hemos indicado— que abordan la ética. De los pocos que sí lo hacen, muy pocos la relacionan directamente con la cristología. La sitúan en algún otro punto: bajo el mandato de apoyar el orden social, o la responsabilidad para con uno mismo y con el prójimo. Incluso los que sí la vinculan con conceptos de revelación o con la obra de Cristo, no la vinculan con Jesús, es decir, con el hombre que vivió y murió de una forma particular. No derivan su ética de la humanidad de Cristo como lo hace Hebreos.

Esto merece investigarse más a fondo. ¿Por qué es que los sistemas éticos en general, o específicamente las personas que escriben ética teológica, se centran en otra cosa que no sea la persona de Jesús? Aun cuando miran a Jesús, prestarán poca atención a sus enseñanzas o se di-

rigrán a Colosenses para ver que él es la cima de la creación, para proceder de ahí a estudiar y centrarse en la creación.

- El tercer nivel de abstracción al que podríamos preguntar por qué la ética no recibe más atención, es el de la hermenéutica filosófica. ¿Cómo procedemos para hallar significado? Si el lenguaje es la realidad, ¿qué es lo más intemporal? Si los temas que se pueden entender como inmutables o eternos son los más importantes, entonces lo que sucede en la historia es menos esencial que lo que sucede al nivel ideal del puro lenguaje. La ética es entonces incluso menos esencial que la historia, por cuanto sufre cambios continuos, es siempre inestable, siempre hay que volver a decidir, nunca se repiten exactamente las situaciones que orientan las decisiones. Así que la teología ortodoxa procura formas de entender cómo se ven las cosas desde la mente de Dios: esas verdades que son inmutables. Pero no procuramos, no esperamos hallar en la teología, esas normas o fuentes críticas para saber cómo comportarnos hoy, porque vienen dictadas por otros factores.

Pero si al contrario la historia fuese más esencial que el lenguaje intemporal —si el hecho de tener que tomar decisiones es más esencial que el hecho en general de que la historia continúa (y esa sería la forma hebrea de expresarlo)— entonces el significado primordial de cualquier doctrina es lo que significa para la conducta. Si no significa nada para la conducta, quizá se deba a que carece de significado. No se pone a prueba, entonces, la validez de una afirmación con la pregunta: «¿Qué significa esto en la mente de Dios?»; ni tampoco: «¿Qué significa cuando las palabras se hayan definido correctamente en el diccionario de Dios?». El significado primordial de cualquier afirmación será la diferencia que indica en cuanto a cómo es que debo comportarme. Esa sería una afirmación positivista moderna, visto desde la filosofía lingüística.

La filosofía lingüística está demasiado enfatizada hoy día, pero no deja de tener su lógica. Nuestra era está caracterizada por los pluralismos culturales. Hay muchos grupos de personas, cada grupo con su propio lenguaje. Cada tradición teológica tiene su propio lenguaje. Estos lenguajes se solapan en los medios de comunicación masiva y en el mundo empresarial, pero sigue habiendo una pluralidad enorme de lenguajes. Así que nunca se puede preguntar: «¿Es esta una afirmación correcta?». Solamente se puede preguntar, en un contexto determinado: «¿Es esta una afirmación verificable?»

Ya vimos que el lenguaje siempre tiene significado solamente desde fuera de sí mismo. El lenguaje no tiene su significado en sus palabras. Hay que saber quién está hablando y qué diccionario y gramática está empleando. Recordemos las diferentes dimensiones del lenguaje cuyo significado hay que importar desde fuera. Si fuéramos a concebir la teología como fórmulas

dogmáticas que son más correctas cuanto más pueden tenerse solas —como una frase del Credo niceno— entonces conforme los lenguajes se hacen más y más numerosos, tanto más difícil será teologizar. Se hace cada vez más difícil saber, en el siguiente contexto, dónde se esconden las lindes de la herejía, por cuanto ya son tantos más los idiomas a tener en cuenta. Las personas que escribieron el Credo niceno compartían un único lenguaje, y eran un grupo lo bastante estrecho culturalmente como para que les fuera posible discurrir así. Cuando distinguieron entre *homoioúsios* y *homoóúsios*, entendían todos perfectamente de qué diferencia estaban hablando. Constituían una proporción tan diminuta de la historia y de la cultura, que se podían permitir suponer que todos hablaban el mismo lenguaje y por consiguiente sabían de qué estaban hablando.

Pero cuando ya no hablamos el mismo lenguaje, ¿cómo delimitaremos esas lindes? Hasta donde la teología es doctrina, se hace cada vez más difícil, y es por eso que las iglesias en nuestra era ya son incapaces de definir la herejía. Ahora si la teología tiene que ver con la ética, entonces tenemos un mundo en común donde desarrollamos nuestra conducta, por cuanto es en relación unos con otros que nos comportamos. Sabemos bien lo que supone comportarnos de formas diferentes y llegar a formas contrarias de actuar en cuanto a lo que hacemos con el dinero, con el sexo, con la espada, la raza, el prójimo o nuestras viviendas. Podemos de hecho, por nuestra comprensión social, por nuestra experiencia de vivir unos con otros, y por nuestros medios de comunicación, saber mejor que antes si nos estamos comportando igual que los demás. En la medida que concebimos de la teología como pensamiento recargado de abstracción filosófica, tanto más difícil se hace saber cómo medirnos a nosotros mismos. Si lo abordamos desde el extremo práctico, puede que sea mucho más fácil estos días saber si estamos o no de acuerdo en cuanto a conducta; o si no es más fácil, por lo menos es posible.

Pero si la dogmática proposicional es *menos* esencial que lo que venían sosteniendo algunos tradicionalmente, y si la fidelidad en la historia es *más* esencial que lo que sostienen algunos, entonces hacer de la cuestión dogmática proposicional en sí algo esencial es, si no un error, por lo menos un cambio de énfasis cuestionable. Entonces la función de la teología incluye ya no solamente las dos cosas esenciales que hemos mencionado, catequesis y fidelidad —transmitirlo y ponerlo a prueba— sino que lo es también vigilar contra el desvío de la atención desde la fidelidad en la vida hacia la fidelidad en el pensamiento. Debe incluir vigilar contra el peligro de pensar que si decimos las palabras correctas, entonces nuestra conducta no importa. Este es, en una forma nueva, un interés antiguo del anabaptismo y el pietismo; así que una parte de la función de la teología y de la función de comprobación crítica de la teología, es guardar la iglesia contra la autonomía de la teología.

Un motivo de que la iglesia fiel tiene que disponer de teólogos es que todas las demás iglesias los tienen. La función de la teología es desconfiar de la teología. Podríamos cortocircuitar esa desconfianza alegando que nosotros no tenemos teología pero, por supuesto, esa no es una solución posible. Las personas anti intelectuales y antiteológicas también tienen su teología. Solo que no le prestan ninguna atención en particular. Los liberales que quieren aceptar todas las posiciones también tienen una teología. La única clase de teología que rechazan es la que traza distinciones como lo hacía Jesús. Es interesante que las personas que alegan hoy día que es difícil hablar ahora sobre estas cosas siguen en una onda francamente teológica, especialmente si llegan a decir que «Dios está muerto». Esa posición tiene un interés dogmático inmenso. Siempre habla acerca del lenguaje correcto, que si la palabra «Dios» significa algo, qué supone el término *kénosis*, y qué se puede decir cuando no es posible hablar de ética. Cuando ya carece de sentido utilizar la palabra «Dios», alegan, por lo menos se puede hallar sentido en lo buena persona que fue Jesús. Pero en la literatura que alega que Dios está muerto no encontramos qué viene a significar ser una buena persona, ni si ser como Jesús significa que haya que ser no violentos, ni qué hacer en cuanto al sexo si se quiere ser fieles. De lo que siguen hablando es de los intereses doctrinales, dogmáticos y lingüísticos en sí, en lugar de descubrir en el discipulado, seguir a Jesús, la clave para sus intereses lingüísticos. Así que las tendencias antiteológicas no son antiteológicas. Son teológicas, pero anticríticas. Están en contra del discernimiento atento, contra el compromiso moral como forma, contra la comunidad comprometida como el contexto de la ética y de la teología, contra adoptar la forma de siervo como sustancia de la ética y de la teología. Así que, contra las tendencias antiteológicas, cuando 2ª Timoteo 1,13-14 nos dice que hay que prestar atención a las palabras que nos fueron dadas a la vez que no discutir sobre palabras, es una buena descripción de lo que hay que hacer; no se trata de una paradoja.

Nuestra siguiente excursión a la naturaleza de la disciplina consiste en observar la organización de la teología, de un texto o de una asignatura. ¿Por qué importa cómo es que esté organizado un texto? Si es que importa. Para algunas personas carece de importancia. Para otros puede ser muy importante, y queremos ver por qué. El método en la presentación del material no carece de interés, por lo menos no siempre. Así que si dais un repaso a todos los textos y los comparáis, descubriréis una diversidad de organización. Es por eso que a veces teníais en las preguntas de preparación alguna al estilo de: «¿Cuánto espacio le dedican a esto, y dónde entra en el esquema?» «¿Qué se trató antes?» «¿De qué tema es esta cuestión un subtema?» «¿Qué sigue lógicamente después?»

En general podemos decir que hay tres tipos de organización. Cada uno tiene tres subtipos. Acabaremos con aproximadamente diez formas diferentes de organizar un texto, procurando aprender no solamente por compararlos, sino por contrastarlos y contrastar sus presuposiciones.

### *El ordenamiento lógico*

Primero tenemos los modelos de organización por secuencia lógica. Es decir que el material tiene que organizarse de esta manera porque su propia secuencia lo dicta. El segundo capítulo depende del primero, no sería posible escribir el tercer capítulo sin el segundo, y así sucesivamente. Bajo esta subdivisión de modelos lógicos de organización tenemos por lo menos cuatro subtipos.

- Uno de estos podría describirse como *apologético*. El orden como es necesario tratar el material es el orden por el que trataríamos de convencer a alguien. Primero se pone la primera cosa que habría que decir a alguien que no cree, y se pone en segundo lugar lo que solamente se puede demostrar después de haber argumentado el primer punto. Tomás de Aquino, Schleiermacher y otros muchos teólogos de la ortodoxia protestante, emplearon esta forma de construcción. Se empieza con el problema del conocimiento, porque no se puede hablar de nada antes de haber llegado a algún acuerdo sobre cómo es que se va a hablar. Dentro del problema del conocimiento, tratamos primero con la definición de términos, el lugar de la razón y el lugar de la revelación. Una vez tratado el lugar de la revelación, se desarrolla el concepto de la revelación en sí, y después, de la Biblia como revelación. Una vez que tenemos la Biblia como revelación, se puede empezar a hablar acerca de Dios, Jesús, el mundo y todo lo demás. Este es un movimiento lógico normal. Pero ¿qué pasa si —como hemos sugerido anteriormente cuando hablábamos de la apologética— la capacidad humana para enfrentarse al conocimiento verdadero se ha perdido por la caída? ¿Cómo podemos en ese caso empezar con la suposición de que podemos afrontar de manera fiable, desde cero, el problema del conocimiento? Este es el punto flaco de esta forma de argumentación. Otro, desde luego, es uno que observaremos en muchos otros casos: no es ahí donde empieza la Biblia. La Biblia no empieza dando por supuesto que el lector no cree.
- Otra forma es la que Strong llama *sinéctica*. Es la secuencia obvia si uno no tiene un interés apologético. Se empieza desde arriba, con Dios, y lo siguiente que hay que tratar es la creación, porque no se puede hablar de ninguna otra cosa antes de que exista alguna otra cosa. Entonces con la creación tenemos la humanidad en general, y después de tener la humanidad ya se puede hablar acerca del hombre Cristo y la obra de

salvación. Después de la obra de salvación, se puede empezar con la iglesia. Esta es, otra vez, una secuencia lógica. Pero ¿cómo se puede empezar con Dios antes de que se sepa nada acerca de Dios, o cómo sabemos nada acerca de Dios si no empezamos en algún otro punto? Esto nos podría llevar otra vez, después de todo, a la apología. Podría objetarse que esto lleva demasiado lejos el concepto general de «teísmo» para demostrar en primer lugar la cuestión de Dios, con lo que espera demasiado para poder hablar sobre Jesús. Esa es una forma particular de entender a Dios. No es necesariamente la forma cristiana de ver a Dios. Existen otros teísmos que no son el teísmo cristiano. Si se empieza con Dios y no se llega a Jesús hasta mucho después, no tenemos una perspectiva real por la que comprobar si es que estamos importando elementos no cristianos a nuestro teísmo. También da por supuesto, al dejar la salvación para lo último, que existe algún tipo de conocimiento fiable acerca de la realidad que no haya caído en pecado y corrupción, que no es necesariamente el caso.

- Un tercer esquema sería el *trinitario*. Este esquema es el que sigue el Credo de los Apóstoles. Decimos algo acerca de Dios el Padre, después acerca de Dios el Hijo, y después acerca de Dios el Espíritu. Karl Barth también sigue este esquema en su *Dogmática eclesial*. Si el propio concepto de revelación ya tiene la forma trina, entonces tenemos una forma lógica de organizarnos. Observamos cuando vimos el Credo de los Apóstoles, que seguía una secuencia que tenía sentido. Pero observamos también que el artículo sobre el Espíritu Santo acababa siendo un cajón de sastre donde iba a parar todo lo que sobraba: la iglesia, la comunión de los santos, el perdón de pecados, la resurrección de los muertos, y la vida eterna. No quedaba muy claro por qué es que todo eso entraba bajo el Espíritu Santo, aparte de que el credo estaba llegando a su fin y había que hacer que esas cosas entraran antes de acabar. Así sucede con algunos de los esquemas trinitarios. Tienen buenas autoridades a las que apelar, pero no está claro que la lógica siga una secuencia real.
- En cuarto lugar, también se podría llamar lógico el modelo *federal* de organización, aunque este también puede resultar un poco arbitrario. La teología federal es el nombre de una tradición en el pensamiento reformado. La palabra federal viene de *pacto*. Dios estableció varios pactos con la humanidad a lo largo de la historia. Según los dispensacionalistas, son siete los pactos; según las otras tradiciones reformadas pueden ser dos, tres, o cuatro. Es posible organizar la teología siguiendo la secuencia de esos pactos. Primero estuvo el pacto con Adán antes de la caída, así que ahí es donde hablaremos de la creación, la naturaleza, la vida animal, el trabajo. A continuación está el pacto con Adán después de la caída, y aquí hay otras cosas de las que hablar: la naturaleza del pecado,

el trabajo con el sudor de la frente, los hijos, la historia. A continuación tenemos el pacto con Noé donde volvemos a empezar y por fin tenemos el llamamiento a Abrahán. Cada vez hay cosas diferentes que se pueden añadir, y se puede meter una buena cantidad de material teológico en este tipo de esquema.

### *El ordenamiento objetivo*

En segundo lugar tenemos los tipos objetivos. Estos tipos de esquema alegan que la realidad «ahí fuera» dicta cómo es que se debe abordar la teología. Los autores que emplean este tipo no se sientan a pensar cómo reorganizar el material; sencillamente lo describen como lo da la realidad. Esto es menos frecuente en textos de teología sistemática, pero se puede hacer.

- Un modelo objetivo de organización es el *histórico*. Tratamos con los temas en el orden como fueron apareciendo. Si se hace esto con suficiente cuidado, acabaremos abordando todos los problemas a tratar. No tendrá la apariencia de un texto de teología sistemática, aunque tratará las mismas cosas. Es así como empezamos esta asignatura. Habría resultado bastante complicado acabarla también así, pero en efecto demostramos que se puede organizar así: el material se puede tratar en el mismo orden como fueron apareciendo los problemas. Se empieza con la confesión de fe en la iglesia más temprana y después nos encontramos con el judaísmo, el gnosticismo, la persecución, las herejías, y las formas como iba cambiando el mundo al que llegaba el evangelio. El propio Nuevo Testamento cuenta la historia así, hasta donde llega. Lo hicimos al principio. Podríamos habernos ceñido a ese camino para enseñar todo el material de la teología sistemática en la forma de la historia de cómo pensaban las personas; pero la secuencia sería dificultosa, y por supuesto que siempre habría que estar decidiendo con qué lugar estaríamos tratando en una era en particular. En el siglo XVIII, por ejemplo, ¿vamos a centrarnos en Rusia o en Francia? Se pondría complicado. Tampoco nos ayudaría a traer a la superficie los problemas de coherencia e ilación —la cuestión de cotejar con la verdad— como lo hacen los sistemas lógicos; pero es, sí, una forma como se pueden organizar los temas específicos.
- Otro esfuerzo por ser objetivos y dejar que la estructura dicte el material, es la organización *cristológica* que hallamos, por ejemplo, en *Christology*, por Oscar Cullmann. Él organiza su material como una especie de diccionario, según cuáles son las palabras que se emplean. La literatura teológica emplea un lenguaje específico acerca de Cristo, así que podemos proceder de palabra en palabra. Una vez que hemos expli-



cado qué es lo que significan cada una de esas palabras, prácticamente hemos acabado.

- También se podría abordar la teología de una manera parecida, pero en torno a la salvación en lugar de en torno a Cristo. Entonces la estructura sería *soteriológica*. Se empieza con las personas perdidas y cómo es que se salvan, y todo lo demás acabará entrando en ese esquema. También habría otras formas de proceder así, vertebrando los temas a tratar en torno a alguna cuestión particular que nos pareciera medular.

### *Ordenamientos arbitrarios*

Existen también otros esquemas que solamente cabe calificar de arbitrarios. Es decir, no pretenden ni seguir una lógica en particular ni la objetividad, sino que dicen: «¿Y por qué no hacerlo de esta otra manera?»

- Uno de estos es *circular*. Horton lo emplea en su *Ecumenical Theology*. Cualquier cosa que digamos en la teología da por supuestas otras muchas cosas que todavía no se han dicho. No hay nada que se pueda proponer como un comienzo absoluto. Cualquier cosa que digamos, en cuanto ahondamos un poco, viene dando por supuesto todo lo demás. No hay ninguna afirmación que se pueda hacer en la teología que sea verdad o tenga sentido si no es dando por supuestas otras muchas cosas que todavía no se han dicho. Así que lo que tiene que haber es un círculo, donde cada posición depende de la presuposición de otras cosas que deberían haberse dicho antes. Si hago cualquier afirmación que sea correcta en cualquier punto de la línea de la verdad, no es realmente cierta si no es dando por supuestas otras afirmaciones que en toda lógica deberían venir antes, y a la vez hará de fundamento para otras afirmaciones que se dirán después. No es posible empezar en ningún lugar donde se pueda hacer una afirmación que no requiera otra afirmación previa, y esa afirmación previa a su vez necesitaría otra afirmación previa. Siendo así, entonces podemos empezar en cualquier lugar. Podemos empezar en cualquier lugar, porque no importa dónde empecemos, podríamos haber empezado antes, y sin embargo no existe ningún lugar al que se pueda retroceder que sea el punto de partida normal que no dé otras cosas por sentadas. Se trata de un sistema abierto, donde cualquier punto sirve para empezar y proceder desde ahí.

Podríamos empezar con el Espíritu Santo. Podríamos empezar con la pregunta: «¿Qué tengo que hacer para ser salvo?» Podríamos empezar preguntando «¿Quién fue Adán?» No importa, porque dondequiera empecemos, todo lo demás sigue y todo lo demás se da por supuesto. La persona a quien estamos instruyendo puede determinar dónde empezamos. Cualquier lugar es igual de bueno. Habrá que cotejar con la verdad

cualquier cosa con que empecemos. En cualquier punto de empiece habrá que ocuparse de coherencia, y se puede empezar en cualquier punto. No se trata de una ortodoxia muerta. Se puede empezar en cualquier lugar, mientras que con la ortodoxia siempre es esencial empezar correctamente. No es apologética, por cuanto es un círculo cerrado. Siempre hay que volver a Cristo. Es más libre y a la vez nos demanda más, porque tenemos que estar dispuestos a arrancar desde cualquier punto.

- El otro modelo que he indicado aquí como arbitrario se parece a la *alegoría*. *El progreso del peregrino*, por John Bunyan, es en realidad una obra de teología, pero está organizado contando la historia de una persona que pasa por una serie de experiencias mientras procura llegar a la ciudad celestial<sup>5</sup>. Para cuando ha terminado hemos leído una buena cantidad de cosas que se habrían tratado en una teología sistemática proposicional, pero Bunyan escogió hacerlo en la forma de un cuento. *El progreso del peregrino* no es la única forma de contar cómo progresa un peregrino, así que se podría haber hecho de alguna otra manera.

Poniendo esta atención en los problemas de organización, deberíamos echar una mirada a lo que no hemos hecho en absoluto en esta asignatura. No hemos discurrido sobre lo que se conoce como el prolegómeno, las cosas que hay que decir antes que nada. Esto significa, en la mayoría de vuestros libros, discurrir sobre la revelación y la razón, esos problemas que no son del todo teológicos, pero con los que habrá que familiarizarse antes de poder hablar acerca de la teología. Esto da por supuesto una de las formas de organización bajo el sistema lógico que he identificado como de carácter apologético. Si estamos empezando un catecismo, entonces los prolegómenos serán de tipo personal. Empezamos con esta persona en particular y tratamos sobre por qué es que él o ella debe estar hablando acerca de la fe; así que es posible tener prolegómenos subjetivos. ¿Por qué te sientes culpable? ¿Sobre qué cosas te sientes mal? ¿Sabes que eres pecador o pecadora? Esto antes de pasar a tratar la doctrina del pecado. Tiene que ver con esta persona en su proceso de aprendizaje.

Si —por otra parte— tenemos un tratamiento más filosófico al estilo de los grandes sistemas apologéticos de la Edad Media, entonces no llegamos a la Biblia ni al oyente hasta bastante tarde. Hablamos de concepciones de revelación o de Dios. Si estamos hablando para personas modernas hay que tratar el problema del conocimiento: ¿Cómo vamos a justificar estos alegatos? ¿De qué estamos hablando, con qué derecho vamos a hablar de estas cosas y

---

<sup>5</sup> John Bunyan, *The Pilgrim's Progress: From This World to That Which Is to Come, Delivered under the Similitude of a Dream, Wherein Is Discovered the Manner of His Setting Out, His Dangerous Journey, and Safe Arrival at the Desired Country* (Philadelphia: Lippincott, 1897).

pedir a las personas modernas que nos oigan? Así que todos los prolegómenos versan, generalmente, sobre la razón o sobre la revelación. Además, por supuesto, si fuéramos católicos habría que tratar el hecho de que es la iglesia la que nos dice todas estas cosas. En los textos católicos, la iglesia se trata en los prolegómenos, por lo menos en cuanto a la función pedagógica de la iglesia. Si somos protestantes, la Biblia se trata en los prolegómenos, porque antes de disponernos a leer la Biblia, hay que explicar por qué la aceptamos.

Ahora bien, todas estas cuestiones importantes han de entrar en algún punto al tratamiento de la teología. Pero nosotros no las tratamos al empezar. ¿Se sintió culpable o defraudado alguno de vosotros porque no lo hayamos tratado el empezar? No fue porque a mí no se me ocurriera, sino que hemos demostrado, con la práctica de no responder a esas cuestiones desde el principio, algo acerca de la naturaleza de la teología en la iglesia. En la iglesia ya leemos la Biblia, no en el sentido superficial de abrir el libro y ver lo que trae impreso, sino en el sentido más amplio de reunirnos en torno a la historia que cuenta la Biblia y con la expectativa de que esa historia nos hace ser quien somos.

Una vez que estamos leyendo la Biblia en la iglesia, entonces, como comunidad, estamos preparados para investigar más adelante cómo es que hemos estado usando nuestras cabezas, cómo ha estado funcionando la razón, y cómo nos hemos estado dejando informar —es decir, cómo es que ha estado funcionando la revelación—. Nos podemos preguntar estas cosas después de estar haciéndolo porque ya tenemos algo de contenido entre manos con que tratar. Podemos proceder inductivamente acerca de lo que ha estado pasando en la vida de la iglesia durante dos mil años. Ahí podemos ver funcionar la razón y la revelación, pero no lo hacemos por empezar con la ficción de empezar desde cero, con una mente en blanco a la que haya que convencer. No existe tal cosa como una mente en blanco. Lo que existe son personas en una comunidad creyente que ya tienen un historial propio en la fe. Hay personas que no están en esta comunidad, pero ellos también tienen un historial propio, en ese caso, de incredulidad. No existe tal cosa en la historia como una mente en blanco, así que podemos observar cómo viene funcionando la revelación y espero que también podamos observar cómo viene funcionando la razón en la vida de la iglesia porque el caso es que estamos en la iglesia.

Pero si nos interesa la cuestión de comunicar a personas que no están en la iglesia, entonces procede la tesis de que la mejor apología, el mejor método de comunicación, es no aceptar el punto de partida ni los axiomas de ellos pensando poder demostrarles nuestra razón desde las premisas de ellos. Al contrario, la mejor apología es vivir ante ellos la realidad de una iglesia que funciona con su propia coherencia interna. Porque si no son creyentes y yo acepto sus axiomas, entonces resulta que yo tampoco soy creyente y no tengo

nada que demostrarles. Pero si les permito desde sus axiomas observar cómo vivimos, entonces hemos entablado una conversación, pero no sobre la base de mi aceptación de las presuposiciones de ellos.

Hay más que se podría decir sobre el prolegómeno, en particular tocante a la cuestión de la razón como fuente de verdad en la Ilustración, y un tipo particular de humanismo occidental más allá del concepto de la razón en sí, pero esa sería otra conversación aparte. Tendríamos que estudiar el humanismo occidental y no solamente el concepto de la razón. Tampoco hemos hallado que fuera necesario para nuestros fines establecer unas reglas en particular acerca de la lógica. Sencillamente procedimos a entrar al debate dentro de la comunidad en la que nos hallamos.

Me he referido anteriormente al concepto de «teología bíblica» como algo que es diferente de la teología sistemática y también diferente de la exégesis. En un artículo sobre teología bíblica en *The Interpreter's Bible Dictionary*, Krister Stendahl arroja luz sobre la naturaleza de la teología<sup>6</sup>. Tiene una forma útil de plantear la cuestión, que intentaré resumir aquí. El estudio de la Biblia a través de los siglos siempre fue apologético y prejuiciado. Todo el mundo leía la Biblia para demostrar que su posición era la correcta, en lugar de leerla objetivamente. Solamente pudo pasar a ser un estudio objetivo, y las personas solo pudieron empezar a leer la Biblia por lo que de verdad pone, cuando se libraron de la suposición de que era necesario estar de acuerdo con ella, es decir, cuando se vieron libre de la suposición de que podían emplearla en su partidismo. Recordaréis que cuando hablábamos del descenso a los infiernos —una de las frases en el Credo de los Apóstoles que tiene varios significados diferentes— dijimos que hay personas que se identificaban con uno de los significados porque su interpretación viene dictada por el lugar que ocupa el Credo en su tradición particular. Podíamos estar más libres para averiguar qué es lo que quería decir originalmente (cuando surge esa frase en el Credo, en el siglo III), si nos librábamos del compromiso previo a atenernos a lo que pudo haber significado originalmente.

Esto es lo que dice Stendahl acerca de todos los teólogos cuando leen la Biblia. Si identificamos la Biblia con nuestro sistema particular, sea este ortodoxo, liberal o cualquier otra cosa, no podemos ser históricamente críticos de lo que el texto pone de verdad. La teología bíblica moderna en el último siglo o dos ha hecho unos progresos importantes en este mismo punto, por cuanto separa las dos preguntas «¿Qué es lo que significaba en

---

<sup>6</sup> Krister Stendahl, «Biblical Theology, Contemporary», en vol. I de *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha, with Attention to Archaeological Discoveries into the Life and Faith of Ancient Times* (New York: Abingdon Press, 1962), 418-432.

aquel entonces?», y «¿Qué es lo que significa ahora?». «¿Qué es lo que significaba en aquel entonces?» pasa a ser una historia puramente histórica. Se puede abordar objetivamente porque no supone ninguna presuposición de aceptar lo que pueda significar ahora. Lo que significa ahora es lo que vamos a hacer con ello. Sobre esto estamos, por supuesto, prejuiciados. Es decir que podemos separar entre la labor descriptiva y la normativa. La labor descriptiva pregunta: «¿Qué es lo que significaba cuando lo escribió Pablo?» Siempre que no exista un compromiso previo a asumirlo personalmente, se puede ser honesto acerca de esa pregunta. La labor normativa es entonces: «¿Qué es lo que debemos hacer colectivamente sobre lo que dijo Pablo?» Eso sigue siendo complicado, pero por lo menos nos hemos librado de la complicación para poder leer el texto.

La relación entre ambas cosas es entonces el problema hermenéutico, y ese es un problema para el que no existe una única respuesta correcta. Ese es el salto de fe. Por ejemplo, los judíos y los cristianos tenemos la misma Biblia, lo que los cristianos llamamos Antiguo Testamento. Los cristianos dicen: «Nuestra línea es la interpretación apropiada del Antiguo Testamento». Los judíos dicen: «No, la interpretación apropiada de la Biblia es la nuestra». No hay ninguna forma de adjudicar entre ambos si nos ceñimos al texto. Si ambas partes dejan de estar a la defensiva con posturas apologeticas y se disponen a escudriñar el texto, los judíos y los cristianos pueden ponerse de acuerdo sobre lo que significa un pasaje determinado de Isaías, o sobre lo que significa un pasaje de Daniel. Pero no podrán basarse en el texto para adjudicar entre la forma como los judíos hacen suyo este texto, y como lo hacen suyo los cristianos. Decir, como dicen los cristianos, que la Biblia — Antiguo y Nuevo Testamentos — es una unidad, requiere un salto de fe. No se puede hacer si nos ceñimos estrictamente al texto.

Separar la pregunta «¿Qué es lo que significaba en aquel entonces» de la pregunta «¿Qué es lo que significa para la iglesia ahora?» no es el final del camino por la propia naturaleza de lo que hallamos en el texto. Lo que hallamos cuando lo leemos objetivamente, es una historia que alega proyectarse hasta el presente. Lo que decimos acerca del presente es que no debe haber ningún marco de referencia moderno, ninguna sociedad, ninguna era donde no sea posible leer la Biblia y dar el salto de fe necesario para que cobre vida hoy. Stendahl lo deja en una paradoja. Solamente es posible leer la Biblia honestamente si no se supone que lo que quería decir en aquel entonces es lo mismo que lo que significa hoy. Es decir, solamente se puede leer la Biblia —o un texto cualquiera— honestamente si no lo equiparamos con el presente; sin embargo solamente se puede ser honesto en cuanto al mensaje que descubrimos en el texto, si afirmamos que ese mensaje tiene que ver con el presente porque eso es, en efecto, lo que dice el mensaje que trae. La vinculación entre estas dos obligaciones irreconciliables es un salto, y la

Biblia no nos puede ayudar con ese salto. Lo que quería decir en aquel entonces —lo que pone el texto— no determina lo que el texto puede significar ahora, y sin embargo lo que dice es que tiene que significar algo ahora. El artículo de Stendahl es una forma muy aguda de plantear la cuestión de la responsabilidad teológica. Puede haber alguna otra manera de hacerlo, pero sería menos emocionante.

Nuestra última digresión tiene que ver con algo por lo que pasamos de largo al informar al principio de esta asignatura: la relación entre el *kerygma* y la *didaché*. Recordad que C. H. Dodd dedujo del Nuevo Testamento, especialmente en Hechos, un bosquejo de lo que algunas personas identifican como el *kerygma*. Dijimos que este no es necesariamente el significado original del término en griego, pero ha pasado a ser el término técnico para referirnos a las pocas afirmaciones acerca de Jesús, centradas en la cruz y resurrección, que predicaron los apóstoles al principio a los que no eran creyentes. El estudio de Dodd procedió en otras obras breves de marcada creatividad. También dedujo del Nuevo Testamento, especialmente de las epístolas, la idea de que hubo un catecismo medular, o enseñanza esquematizada que utilizaba la iglesia temprana de formas parecidas. Se puede encontrar en Pablo, en Pedro, y otros. La iglesia tiene que haber tenido más o menos en común una cierta forma de enseñanza, en particular sobre la conducta. También le puso una etiqueta, la cual también se hizo de uso corriente: la *didaché*, las enseñanzas. Así que durante cierto tiempo hubo un énfasis fuerte en la literatura popular, sobre la polaridad entre el *kerygma* y la *didaché*, entre la proclamación y la enseñanza. Hoy día tenemos una reacción contraria a esto, especialmente entre autores protestantes de instrucción religiosa. Esa oposición o crítica nos permite distinguir con mayor agudeza entre lo que puede ser válido y lo que no, de la forma como Dodd y otros como él han sido entendidos.

Las dos palabras, *kerygma* y *didaché*, no funcionaban en el lenguaje de la era apostólica con estos dos significados. Eso está claro. *Kerygma* significa «predicación» y *didaché* significa «enseñanza», pero Pablo no habría sabido lo que queremos decir cuando empleamos esos términos como etiquetas para un cierto tipo de mensaje o un cuerpo determinado de contenidos, un conjunto en particular de palabras. Tampoco podemos decir que había dos tipos de discurso: un estilo de predicación, donde se emplea un púlpito y uno gesticula con las manos y alza la voz y pone ejemplos e ilustraciones, y por otra parte un estilo de enseñanza, donde se habla de una manera más normal y se definen cuidadosamente los términos. Eso no es lo que hallamos en el Nuevo Testamento. Ni tampoco hay un ritmo de dos pasos, al estilo de «evangelio y ley», o «primero cree, después obedece», o «primero has de aprender lo esencial y después aprenderás la plenitud», o «primero la

justificación, después la santificación», o «hasta aquí es lo que necesitan saber los laicos, y hasta allí lo que necesita saber el ministro de culto». Ni tampoco hay dos estilos de comunicación. Paul Tillich, para explicar la diferencia entre él y Karl Barth, dijo que él, Tillich, emplea un estilo apologético mientras que Barth emplea un estilo «kerygmático». Barth se limita a predicar, sencillamente dice las cosas como son, lo tomas o lo dejas, mientras que Tillich está más interesado en el oyente y por consiguiente intenta expresarse de tal suerte que dé respuesta a las inquietudes del oyente. No se puede acuñar así el término «kerygmático» y pensar que estamos describiendo algo que exista en el Nuevo Testamento como una forma específica de tratar el material.

Tampoco se puede decir que una de estas cosas sea evangelio y la otra no, que el *kerygma* proclama el evangelio y el evangelio es la historia de Jesús, mientras que la *didaché* pone la letra pequeña instruyendo cómo hay que comportarse, y eso no es evangelio. A la manera de entender del Nuevo Testamento, los mandamientos son tan evangelio como lo es la historia de Jesús. El Sermón del Monte es evangelio. No es historia de Jesús, pero sí es comunicación del significado de la historia de Jesús en el sentido de cómo nos comportaremos de forma diferente, y eso es buena noticia. Que ahora seamos capaces de comportarnos de otra manera es evangelio porque es buena noticia, así que no se puede distinguir entre *kerygma* y *didaché* en que uno sea buenas noticias mientras que la otra no, en que uno trate de salvación y la otra no, en que uno es religión y la otra no, ni en que uno tenga que ver con Cristo y la otra no. No funciona así.

Pero los que argumentan que «Dodd ha muerto» aun así no han refutado los puntos válidos que estableció en cualquier caso. Los críticos de Dodd no tratan con la realidad de que él leía el texto. El análisis del material que él publica surge de cosas que se encuentran en los textos cuando se leen con atención. Él no se disponía a proponer una teoría tozudamente. No estaba intentando imponer su propio concepto del lugar de la predicación en la iglesia, ni de la relación entre el predicador y una maestra de escuela dominical, ni nada así. Estaba leyendo el texto. La respuesta que hay que hacerle tendría que surgir de un análisis literario y no del tipo de argumentación que he estado contando y que se encuentra a menudo en la literatura sobre la educación religiosa.

Dodd demostró que hay diferentes configuraciones de oyentes y que supone una diferencia estar dirigiéndose el cristiano a los que no creen, o a otros cristianos. A los que no creen, los apóstoles les contaban la historia de Jesús. A los que están comprometidos, les hablaban de lo que supone ser un seguidor de Jesús. La identidad del que escucha importa. Esta realidad es importante para la vida permanente de la iglesia. No tiene sentido identificar detalladamente las consecuencias de la fe si los que escuchan ni siquiera

conocen la historia de Jesús, porque carece de sentido sin la historia de Jesús. Ni tampoco es adecuado seguir repitiendo la historia de Jesús cuando los que escuchan ya han respondido comprometiéndose, y en cambio dejar sin identificar detalladamente las consecuencias. Así que el punto esencial de Dodd sigue siendo válido, aunque es justo que las personas que se ocupan en la educación, la *didaché*, defiendan que eso no supone privilegiar la predicación por encima del catecismo, ni el púlpito por encima de la escuela dominical, ni las campañas de evangelización por encima del seminario. Esta clase de polarización no es lo que pretendía establecer la distinción entre *kerygma* y *didaché*. No se pierde nada si reconocemos que los críticos llevan algo de razón cuando Dodd se interpreta de esa forma sesgada.



# 15

## EL RESTO DEL CAMPO

La teología es probablemente la única disciplina intelectual clásica donde siga siendo posible encontrar el empleo tradicional de la palabra «enciclopedia». En esta usanza, la «enciclopedia teológica» es una subsección del campo de la teología sistemática. Presta atención directamente a la cuestión de cómo todo lo que es necesario enseñar se puede incluir en un ciclo. Las palabras griegas de que se compone el término significan «ciclo pedagógico». La idea no era producir un libro ni toda una fila de libros, sino sencillamente indicar de manera esquematizada cómo todo tiene ahí cabida.

En los días tempranos de otras disciplinas intelectuales se empleaba también el término: en la medicina, la filosofía, incluso en las matemáticas. Es solo desde la Ilustración francesa que el término acabó siendo secuestrado para otro tipo de usanza, a saber, para una publicación donde se supone que ha tenido cabida la totalidad de un cierto cuerpo de conocimientos.

La razón para hacer lo primero, es poder hacerse una idea general de cómo las muchas nociones diferentes encajan entre sí, prestando atención especial a las referencias cruzadas y a la coherencia, para acabar contando con una presentación bien fundamentada y asegurar que no nos hemos olvidado de nada. El interés en no dejarse nada olvidado tiene un beneficio ecuménico particular: tenemos la tendencia a perder de vista aquellas cosas que se consideran importantes en otras edades y otros lugares.

Todo esquema enciclopédico difiere de los típicos bosquejos de un texto de teología sistemática, en que el autor del texto procurará un cierto equilibrio o proporcionalidad en la forma. Habrá un interés en que todos los capítulos sean aproximadamente de la misma extensión, con una cierta simetría de subtítulos. Eso no es lo que hemos intentado en este bosquejo, por cuanto los diversos conjuntos y listas que se han juntado aquí provienen de diferentes lugares y se formularon sin atención a ninguna relación entre sí. Habrá entonces asimetría y solapamiento. No todos los temas que aparecen en un mismo punto del bosquejo son comparables, como procuraría hacer que lo fueran el autor de un texto sistemático único. En el contexto presente, al final de un «prefacio», la función primaria de este bosquejo enciclopédico es indicar al estudiante la magnitud de las cuestiones a las que no hemos

prestado ninguna atención, cuestiones que habría que tratar en un estudio más tradicional de la dogmática o teología sistemática.

## **I. Prolegómeno**

### **A. La disciplina de teología**

1. Su cometido
2. Sus métodos
3. Sus materiales
  - a. La Escritura
  - b. Los credos
  - c. El discurrir de la tradición
4. Su objetivo
  - a. El teólogo
  - b. La función de enseñanza del obispo
  - c. El consejo eclesial

### **B. Revelación y razón**

1. La razón histórica y las pruebas históricas
  - a. Los milagros
  - b. El consenso
  - c. La naturaleza del conocimiento histórico
2. Los razonamientos especulativos, el conocimiento metafísico
3. El autoconocimiento
4. La naturaleza y posibilidad de conocimientos religiosos

### **C. Revelación general**

1. El orden
2. La obligación
3. La Deidad: la forma teísta de entender la realidad
  - a. Las «pruebas» del teísmo
  - b. La «experiencia»

### **D. La revelación especial**

1. Teofanía
2. Milagro
3. Profecía
4. Encarnación
5. Pentecostés
6. La Escritura
  - a. orígenes: inspiración
  - b. trasmisión: el canon
  - c. autoridad
  - d. falibilidad
  - e. interpretaciones: hermenéutica (*cf.* I.A.3-4)
  - f. carácter histórico y progresivo: los Testamentos

**E. Temas esenciales**

1. Naturaleza y gracia
2. Ley y evangelio
3. Iglesia y mundo
4. La fe
5. Las obras poderosas de YHWH

**II. Dios****A. Su existencia: evidencias****B. La Trinidad**

1. Ser tres y uno
2. El Padre
3. El Hijo
  - a. Persona (Calcedonia)
    - i. Divinidad
    - ii. humanidad
    - iii. kénosis
  - b. Su obra descrita por funciones
    - i. profeta
    - ii. sacerdote
    - iii. rey
  - c. Su obra descrita normativamente
    - i. concepción virginal
    - ii. bautismo, comisión
    - iii. palabras, actos
    - iv. fundación de la iglesia
    - v. cruz
    - vi. resurrección
    - vii. ascensión
  - d. Su obra descrita como comunicación
    - i. preexistencia
    - ii. creación por el Hijo, el Logos, la Sofía
    - iii. revelación en el Antiguo Testamento
    - iv. kénosis y humillación
    - v. exaltación y señorío
4. El Espíritu
  - a. General
    - i. creación
    - ii. providencia
  - b. Especial
    - i. profecía
    - ii. Jesús
  - c. La iglesia

- i. Pentecostés
- ii. Jesús
- d. En la vida cristiana (*cf.* VII)
  - i. convicción
  - ii. regeneración
  - iii. certeza interior
  - iv. guía
  - v. santificación, capacitación

### **C. Atributos**

- I. Absolutos
  - a. eterno
  - b. omni-
  - c. uno
  - d. infinito
  - e. simplicidad
  - f. perfecto
  - g. santo
- 2. En relación
  - a. personal
  - b. amante, no violento
  - c. justo
  - d. juez
  - e. único
  - f. lleno de gracia y misericordia
  - g. trascendente, inmanente
  - h. temporal
  - i. santo
  - j. verdadero
  - k. sabio

### **D. Dios y el mal**

### **E. Sola gracia**

## **III. La creación**

### **A. Los decretos divinos**

- 1. Elección, reprobación
- 2. Crear
- 3. Permitir la caída
- 4. Elegir algunos para salvación
  - a. ¿Antes o después de la caída?
  - b. ¿Por previo conocimiento?
- 5. Sustentar por la providencia
- 6. Restaurar por pactos
- 7. Restaurar por la encarnación

8. Restaurar cuando la consumación

### **B. Creación previa**

1. Ángeles, espíritus, demonios
2. ¿Otros mundos?
3. ¿El mal en la creación?

### **C. El relato de Génesis**

1. Orígenes geológicos
2. Origen de las especies
3. Origen de la humanidad

### **D. Cosmología, evolución**

## **IV. La humanidad**

### **A. Como criatura: «Perfección original»**

1. La imagen de Dios
2. Cuerpo, alma, espíritu (mente, voluntad, afecto)
3. «Historicidad»
4. El libre albedrío
5. Sociabilidad

### **B. La caída**

1. Interpretación de Génesis 3-II
2. Los efectos de la caída en la naturaleza humana
  - a. pecado original
  - b. perdición
    - i. castigo
    - ii. depravación
  - c. muerte

## **V. Salvación**

### **A. Los decretos divinos (cf. III.A)**

1. Elección

### **B. Los pactos**

1. Adán
2. Noé
3. Abrahán
4. Moisés
5. David
6. Los profetas
7. Jesús

### **C. La reconciliación**

1. Diversidad de formas de entender
2. ¿Objetiva o subjetiva?
3. ¿Particular o universal?
4. Relación con las obras; fe y obediencia

**D. La fe**

1. El estatus de los salvados
  - a. adopción, ser hijos
  - b. unión con Cristo
  - c. vida eterna
2. Justificación por la sola fe
3. Vida cristiana (= VII)

**E. El pueblo de Dios (= VI)****F. La vida cristiana (= VII)****G. Humanización: Historia, el mundo****VI. El pueblo de Dios****A. Las dos comunidades (cf. Los pactos, V.B)**

1. Israel
  - a. Abrahán
  - b. Moisés
  - c. David
  - d. Jeremías
2. La iglesia
  - a. Jesús
  - b. Pentecostés
  - c. La misión

**B. La naturaleza de las ordenanzas (sacramentos)**

1. El bautismo
  - a. ¿infantil?
  - b. ¿por inmersión?
  - c. ¿requisitos previos?
  - d. ¿regeneración?
2. La Cena (Eucaristía)
  - a. ¿transubstanciación?
  - b. ¿abierta o cerrada?
3. El ministerio y la ordenación
  - a. significado de ordenación
  - b. modelo normativo
  - c. sacerdocio de todos
  - d. universalidad de carismas
4. La disciplina y la penitencia
5. El matrimonio
6. La unción con aceite

**C. Política interna**

1. Jerarquía
2. Episcopado

3. Sínodo
4. Congregación
5. Ecumenismo

**D. Medios de la Gracia**

1. La Escritura
2. La oración
3. La alabanza y adoración
4. La predicación

**E. Credos (Símbolos)**

**F. Culto (Liturgia)**

**G. Misión, evangelización, servicio**

**H. Marcas (de confesión)**

1. una
2. santa
3. católica
4. apostólica

**I. Marcas (de discernimiento)**

1. La predicación
2. Los sacramentos
3. Orden y disciplina
4. El sufrimiento
5. La misión
6. El discipulado

**VII. La vida cristiana**

**A. Educación desde la niñez**

**B. La conversión**

1. El arrepentimiento
2. La fe y la confianza
3. La justificación
4. La regeneración
5. La certeza de salvación
6. La santificación
  - a. forense
  - b. instantánea
  - c. gradual
  - d. segunda
  - e. perfección
  - f. discipulado en el mundo

**VIII. La ética**

**A. La naturaleza de lo que tiene valor**

1. Regla

2. Utilidad
3. Intuición
4. Comunidad
5. Motivación
6. Mérito
7. Virtud

**B. La naturaleza de las decisiones**

1. Casuística
2. Situación
3. Motivación
4. Comunidad

**C. La naturaleza del pecado**

1. La imagen de Dios y la caída
2. El ego

**D. Deberes para con Dios y su causa**

1. Alabanza y gratitud
2. La obediencia
3. El pueblo de Dios (= VI)

**E. Deberes para con el prójimo y la sociedad: el amor**

1. Vida y salud
2. Dignidad
3. Decir la verdad
4. Trabajar y compartir: la economía
5. Educación y civilización
6. Responsabilidad política: el estado
7. Estructuras intermedias

**F. Deberes para con la pareja matrimonial**

1. Celibato
2. Monogamia
3. Paternidad y maternidad

**G. Deberes para con uno mismo**

1. Valorarse, autoestima
2. Sacrificarse

**IX. Las últimas cosas (cf. Rey, II.B.3.b.iii)**

**A. La hermenéutica literaria de textos apocalípticos**

**B. Hermenéutica filosófica: ¿Qué significa hablar de «el fin»?**

**C. El sentido de la historia**

1. Historia del mundo
2. Historia de las misiones
3. La tribulación
4. El sometimiento de los poderes



**D. El final de la Historia**

1. El estadio intermedio: «dormir»
2. El reino, la parusía, el milenio
3. El juicio
4. La muerte eterna
5. La vida eterna



## BIBLIOGRAFÍA

- Adeney, Walter F. *The Theology of the New Testament*. 3d. ed. London: Hodder & Stoughton, 1906.
- Aldwinckle, R. F. *More Than Man: A Study in Christology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Allis, Oswald T., et. al. *Basic Christian Doctrines*. Edited by Carl F. H. Henry. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1962.
- Aulén, Gustaf. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*. Translated by A. G. Hebert. New York: Macmillan, 1960.
- Aulén, Gustaf. *The Faith of the Christian Church*. Translated by Eric H. Wahlstrom. Philadelphia: Muhlenberg, 1960.
- Baillie, D. M. *God Was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement*. New York: Scribner, 1948.
- Baillie, John. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. New York: Columbia Univ. Press, 1956.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Translated by G. T. Thomson et al. Edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T. & T. Clark, 1950-1961.
- Bancroft, Emery H. *Christian Theology, Systematic and Biblical*. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
- Barclay, William. *Jesus As They Saw Him: New Testament Interpretations of Jesus*. London: SCM Press, 1962.
- Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Edited by Robert A. Kraft and Gerhard Krodel. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Beare, F. W. "Canon of the New Testament." En *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha, with Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times*, vol. I. New York: Abingdon, 1962.
- Beegle, Dewey M. *The Inspiration of Scripture*. Philadelphia: Westminster, 1963.
- Berkhof, Hendrik. *Christ and the Powers*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1962.
- . *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*. Translated by Sierd Woudstra. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Berkhof, Louis. *Reformed Dogmatics*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1932.
- Berkouwer, G. C. Serie *Studies in Dogmatics*. Los títulos incluyen: *Holy Scripture, The Person of Christ, Divine Election, y The Providence of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.
- Beskow, Per. *Rex Gloriorum: The Kingship of Christ in the Early Church*. Translated by Eric J. Sharpe. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1962.
- Bethune-Baker, J. F. *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine: To the Time of the Council of Chalcedon*. London: Methuen, 1903.
- Boettner, Loraine. *The Millennium*. Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1957.

- Boff, Leonardo. *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*. Translated by Patrick Hughes. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1978.
- Bonsirven, Joseph. *Theology of the New Testament*. Translated by S. F. L. Dye. Westminster, Md.: Newman, 1963.
- Bornkamm, Günther. *Jesus of Nazareth*. Translated by Irene and Fraser McLuskey with James M. Robinson. London: Hodder & Stoughton, 1960.
- Brown, Raymond E. *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*. New York: Paulist Press, 1973.
- Bruce, F. F. *The Message of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Brunner, Emil. *The Mediator: A Study of the Central Doctrine of the Christian Faith*. Translated by Olive Wyon. London: Lutterworth, 1934.
- . *Our Faith*. London: SCM, 1962.
- . *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*. Translated by Olive Wyon. Philadelphia: Westminster, 1946.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Translated by Kendrick Grobel. New York: Scribner, 1951-55.
- Bunyan, John. *The Pilgrim's Progress: From This World to That Which Is to Come, Delivered under the Similitude of a Dream, Wherein Is Discovered the Manner of His Setting Out, His Dangerous Journey, and Safe Arrival at the Desired Country*. Philadelphia: Lippincott, 1897.
- Burrows, Millar. *An Outline of Biblical Theology*. Philadelphia: Westminster, 1946.
- Buswell, J. Oliver. *A Systematic Theology of the Christian Religion*. 2 vols. in 1. Grand Rapids: Zondervan, 1962.
- Campbell, Alexander. *A Compend of Alexander Campbell's Theology: With Commentary in the Form of Critical and Historical Footnotes*. Edited by Royal Humbert. St Louis: Bethany, 1961.
- Cerfaux, Lucien. *Christ in the Theology of St. Paul*. Translated by Geoffrey Webb and Adrian Walker. New York: Herder & Herder, 1959.
- Chafer, Lewis Sperry. *Systematic Theology*. 8 vols. Dallas: Dallas Seminary Press, 1947.
- Clark, Theodore R. *Saved by His Life: A Study of the New Testament Doctrine of Reconciliation and Salvation*. New York: Macmillan, 1959.
- Clarke, William Newton. *An Outline of Christian Theology*. New York: Scribner, 1914.
- Clarkson, John F. *The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation*. Rockford, Ill.: Tan Books & Pub., 1973.
- Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Translated by John Bowden. London: SCM, 1969.
- Creed, John Martin. *The Divinity of Jesus Christ: A Study in the History of Christian Doctrine since Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- Crehan, Joseph. *Early Christian Baptism and the Creed: A Study in Ante-Nicene Theology*. London: Burns, Oates & Washbourne, 1950.
- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament*. Translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall. Philadelphia: Westminster, 1959.
- . *The Earliest Christian Confession*. Translated by J. K. S. Reid. London: Lutterworth, 1949.
- Denney, James. *The Death of Christ*. Edited by R. V. G. Tasker. Chicago: InterVarsity Press, 1951.
- DeWart, Leslie. *The Future of Belief: Theism in a World Come of Age*. New York: Herder & Herder, 1966.

- DeWolf, L. Harold. *The Case for Theology in Liberal Perspective*. Philadelphia: Westminster, 1959.
- . *A Theology for the Living Church*. New York: Harper & Row, 1968.
- Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Developments: Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History*. London: Hodder & Stoughton, 1936.
- . *The Apostolic Preaching and Its Developments: Three Lectures*. New York: Harper, 1960.
- . "Matthew and Paul." *Expository Times* 58 (1946-47): 293-298.
- Dorner, I. A. *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*. Translated by William Lindsay Alexander and D.W. Simon. Edinburgh: T & T Clark, 1861-1863.
- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. 2 vols. Translated by J. A. Baker. Philadelphia: Westminster, 1961-1967.
- Engelder, Theodore Edward William. *Scripture Cannot Be Broken: Six Objections to Verbal Inspiration Examined in the Light of Scripture*. St. Louis: Concordia, 1944.
- Erb, Paul. *The Alpha and the Omega: A Restatement of the Christian Hope in Christ's Coming*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1955.
- Ferré, Nels F. S. *Christ and the Christian*. London: Collins, 1958.
- Filson, Floyd V. *Jesus Christ, the Risen Lord*. New York: Abingdon, 1956.
- . *The New Testament Against Its Environment: The Gospel of Christ the Risen Lord*. Chicago: Regnery, 1950.
- Finney, Charles G. *Lectures on Systematic Theology: Embracing Lectures on Moral Government, Together with Atonement, Moral and Physical Depravity, Regeneration, Philosophical Theories, and Evidences of Regeneration*. Oberlin: J. M. Finch, 1846.
- Forsyth, Peter Taylor. *The Person and Place of Jesus Christ: The Congregational Union Lecture for 1909*. Boston: Pilgrim, 1909.
- Fuller, Reginald H. *The Formation of the Resurrection Narratives*. New York: Macmillan, 1971.
- . *The Foundations of New Testament Christology*. London: Lutterworth, 1965.
- Glasson, Thomas Francis. *His Appearing and His Kingdom: The Christian Hope in the Light of Its History*. London: Epworth, 1953.
- González, Justo L. *A History of Christian Thought*. Nashville: Abingdon, 1970-75.
- Grant, Frederick C. *An Introduction to New Testament Thought*. New York: Abingdon Press, 1950.
- Grant, Frederick C. *A Historical Introduction to the New Testament*. New York: Harper and Row, 1963.
- Grant, Robert M. *Augustus to Constantine: The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*. New York: Harper & Row, 1970.
- Grillmeier, Alois. *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Vol 1 of *Christ in Christian Tradition*. Translated by J. S. Bowden. London: A. R. Mowbray, 1965.
- Hahn, Ferdinand, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*. Translated by Harold Knight and George Ogg. New York: World, 1969.
- Hall, Francis J. *Theological Outlines*. Revised by Frank Hudson Hallock. New York: Morehouse-Barlow, 1961.
- Hanson, Anthony Tyrrell. *The Wrath of the Lamb*. London: SPCK, 1957.
- Hanson, R. P. C. *Tradition in the Early Church*. London: SCM, 1962.
- Harnack, Adolf von. *Outlines of the History of Dogma*. Translated by Edwin Knox Mitchell. New York: Funk & Wagnalls, 1893.

- Harvey, Van Austin. *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*. New York: Macmillan, 1969.
- Jefele, Karl Joseph von. *History of the Christian Councils—to A.D. 325*. Vol 1 of *A History of the Councils of the Church: From the Original Documents*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1894-1896.
- Hengel, Martin. *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1981.
- . *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Translated by John Bowden. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Henry, Carl F. H., ed. *Revelation and the Bible: Contemporary Evangelical Thought*. Grand Rapids: Baker, 1958.
- Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics Set Out and Illustrated from the Sources*. Forward by Karl Barth. Revised and Edited by Ernst Bizer. Translated by G. T. Thomson. London: Allen & Unwin, 1950.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. 3 vols. New York: Scribner, 1871-1872.
- Hodgson, Peter C. *Jesus—Word and Presence: An Essay in Christology*. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Hordern, William. *A Layman's Guide to Protestant Theology*. New York: Macmillan, 1955.
- Horton, Walter Marshall. *Christian Theology: An Ecumenical Approach*. New York: Harper, 1958.
- Hunter, Archibald M. *Jesus: Lord and Savior*. London: SCM, 1976.
- . *The Message of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1944.
- . *Paul and His Predecessors*. Philadelphia: Westminster, 1961.
- Hunter, Sylvester Joseph. *Outlines of Dogmatic Theology*. 2d ed. 3 vols. New York: Benzinger, 1895.
- Jacob, Edmond. *Theology of the Old Testament*. Translated by Arthur W. Haethcote and Philip J. Allcock. New York: Harper & Row, 1958.
- Kasper, Walter. *Jesus the Christ*. Translated by V. Green. New York: Paulist Press, 1976.
- Kaufman, Edmund G. *Basic Christian Convictions*. North Newton, Kans.: Bethel College, 1972.
- Kaufman, Gordon D. *Systematic Theology: A Historicist Perspective*. New York: Scribner, 1968.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Creeds*. New York: Longman, 1972.
- . *Early Christian Doctrines*. London: Black, 1960.
- King, Rachel H. *God's Boycott of Sin: A Consideration of Hell and Pacifism*. New York: Fellowship, 1946.
- Knox, John. *The Death of Christ: The Cross in the New Testament History and Faith*. New York: Abingdon, 1958.
- Kümmel, Werner Georg. *Introduction to the New Testament*. Translation of revised 17th edition by Howard Klark Kee. Nashville: Abingdon Press, 1975.
- Ladd, George Eldon. *I Believe in the Resurrection of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- . *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Lehman, Chester K. *Biblical Theology*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1971-1974.
- Lewis, C. S. *The Great Divorce*. New York: Macmillan, 1946.
- Lewis, Edwin. *A Manual of Christian Beliefs*. New York: Scribner, 1972.

- Lind, Millard C. *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980.
- Lohmeyer, Ernst. *Die Briefe an die Philipper*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.
- . *Kyrios Jesus; eine Untersuchung zur Phil. 2, 5-11*. Heidelberg: C. Winter, Universitätsverlag, 1961.
- Luther, Martin. *A Compend of Luther's Theology*. Edited by Hugh T. Kerr. Philadelphia: Westminster, 1966.
- Machen, J. Gresham. *The Virgin Birth of Christ*. New York: Harper, 1932.
- Macintosh, Douglas Clyde. *Theology as an Empirical Science*. New York: Macmillan, 1919.
- Manek, Jindrik. "Composite Quotations in the New Testament and Their Purpose." *Communio Viatorium* 13 (1970): 181-188.
- Marshall, I Howard. *The Origins of New Testament Christology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1976.
- Martin, James Perry. *The Last Judgment: In Protestant Theology from Orthodoxy to Ritschl*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1963.
- Martin, Ralph P. *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Carmen Christi: Cambridge, 1967.
- Marxsen, Willi. *The Beginnings of Christology: A Study in Its Problems*. Translated by Paul J. Achtemeier. Philadelphia: Fortress, 1969.
- The Mennonite Hymnal*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1969.
- Miner, Paul Sevier. *Eyes of Faith: A Study in the Biblical Point of View*. Philadelphia: Westminster, 1946.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Translated by R. A. Wilson and John Bowden. New York: Harper & Row, 1974.
- Morris, Leon. *The Cross in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Moule, C. F. D. *The Origin of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- . *The Sacrifice of Christ*. Greenwich: Seabury, 1957.
- Moule, Handley C. G. *Outlines of Christian Doctrine*. London: Hodder & Stoughton, 1899.
- Mullins, Edgar Young. *The Christian Religion in Its Doctrinal Expression*. Philadelphia: Judson, 1917.
- Niebuhr, H. Richard. *The Meaning of Revelation*. New York: Macmillan, 1941.
- Niesel, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. Translated by Harold Knight. London: Lutterworth, 1956.
- Oehler, Gustav Friedrich. *Theology of the Old Testament*. New York: Funk & Wagnalls, 1883.
- O'Neill, J. C. *The Theology of Acts in Its Historical Setting*. London: SPCK, 1961.
- Packer, J. I. *God Speaks to Man: Revelation and the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1965.
- Paine, Thomas. *The Age of Reason: Being an Investigation of True and Fabulous Theology*. Philadelphia: Moss, 1875.
- Pannenberg, Wolfhart. *Jesus: God and Man*. Translated by Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe. Philadelphia: Westminster, 1968.

- Paul, Robert S. *The Atonement and the Sacraments: The Relation of the Atonement to the Sacraments of Baptism and the Lord's Supper*. London: Hodder & Stoughton, 1960.
- Payne, J. Barton. *The Theology of the Older Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1962.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago: University of Chicago Press, 1971-1989.
- Perrin, Norman. *The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke*. Philadelphia: Fortress, 1977.
- . "Son of Man" en *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha, with Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times: Supplementary Volume*. Edited by Keith Crim. Nashville: Abingdon, 1976.
- Pieper, Franz. *Christian Dogmatics*. 4 vols. St Louis: Concordia, 1950-57.
- Pope, William Burt. *A Compendium of Christian Theology: Being Analytical Outlines of a Course of Theological Study, Biblical, Dogmatic, Historical*. 3 vols. New York: Phillips & Hunt, 1881.
- Rad, Gerhard von. *Old Testament Theology*. Translated by D. M. G. Stalker. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962-65.
- Ramsey, Michael. *The Resurrection of Christ: A Study of the Event and Its Meaning for the Christian Faith*. London: Collins, 1961.
- Raven, Charles E. *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*. New York: AMS, 1978.
- Rawlinson, A. E. J. *The New Testament Doctrine of the Christ: The Bampton Lectures for 1926*. London: Longmans, Green & Co., 1926.
- Reid, J. K. S. *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*. London: Methuen & Co., 1957.
- Resch, Alfred. *Der Paulinismus und die Logie Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904.
- Richardson, Alan. *An Introduction to the Theology of the New Testament*. New York: Harper, 1958.
- Robinson, James M. and Helmut Koester. *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Westminster, 1973.
- Routley, Erik. *Conversion*. Philadelphia: Muhlenberg, 1960.
- . *The Man for Others: An Important Contribution for the Discussions Inspired by the Book Honest to God*. New York: Oxford University Press, 1964.
- Ryrie, Charles. *The Basis of the Premillennial Faith*. New York: Loizeaux Bros., 1953.
- Scheeben, Matthias Joseph. *The Mysteries of Christianity*. Translated by Cyril Vollert. St. Louis: B. Herder, 1947.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. 2d ed. Edited by H. R. Makintosh and J. S. Stewart. Edinburgh: T. & T. Clark, 1928.
- Schmid, Heinrich. *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*. Philadelphia: Lutheran Pub. Society, 1899.
- Schoonenberg, Piet. *The Christ: A Study of the God-Man Relationship in the Whole of Creation and in Jesus Christ*. Translated by Della Couling. New York: Seabury, 1971.
- Scott, Ernest Findlay. *The New Testament Idea of Revelation*. London: Nicholson & Watson, 1935.



- Seeberg, Reinhold. *Text-Book of the History of Doctrines*. Translated by Charles E. Hay. Grand Rapids: Baker, 1977.
- Selby, Peter. *Look for the Living: The Corporate Nature of Resurrection Faith*. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Shedd, William G. T. *Dogmatic Theology*. 3d ed. 3 vols. New York: Scribner, 1891.
- Sheldon, Henry C. *System of Christian Doctrine*. New York: Eaton, 1903.
- Sherrill, Lewis Joseph. *Guilt and Redemption*. Richmond: John Knox, 1957.
- Smith, C. Ryder. *The Bible Doctrine of the Hereafter*. London: Epworth, 1958.
- Smith, George D., ed. *The Teaching of the Catholic Church: A Summary of Catholic Doctrine*. 2 vols. in 1. London: Burns Oates & Washbourne, 1952.
- Sobrinho, Jon. *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*. Translated by John Drury. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1978.
- Sölle, Dorothee. *Christ the Representative: An Essay in Theology after the "Death of God."* Translated by John Marsh. New York: Macmillan, 1955.
- Stewart, James Stuart. *A Man in Christ: The Vital Elements of St. Paul's Religion*. London: Hodder & Stoughton, 1935.
- Strong, Augustus Hopkins. *Systematic Theology: A Compendium Designed for the Use of Theological Students*. 3 vols. in 1. Valley Forge: Judson, 1907.
- Sundberg, A. C., Jr. "Canon of the New Testament" en *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha, with Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times: Supplementary Volume*. Edited by Keith Crim. Nashville: Abingdon, 1976.
- Sykes, S. W. and J. P. Clayton, ed. *Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology*. London: Cambridge University Press, 1972.
- Taylor, Vincent. *The Atonement in the New Testament Teaching*. London: Epworth, 1958.
- . *Forgiveness and Reconciliation: A Study in New Testament Theology*. London: Macmillan, 1941.
- . *The Names of Jesus*. New York: St. Martin's, 1953.
- . *The Person of Christ in New Testament Teaching*. London: Macmillan, 1958.
- Thiessen, Henry Clarence. *Introductory Lectures in Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.
- Thomas, W. H. Griffith. *The Principles of Theology: An Introduction to the Thirty-Nine Articles*. New York: Longmans, Green & Co., 1930.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1951-63.
- Tödt, H. E. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*. Translated by Dorothea M. Barton. Philadelphia: Westminster, 1965.
- Torrance, Thomas. *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1948.
- Van Buren, Paul. *The Secular Meaning of the Gospel: Based on the Analysis of Its Language*. New York: Macmillan, 1963.
- van Oosterzee, J. J. *Christian Dogmatics: A Text-Book for Academic Instruction and Private Study*. Translated by John Watson and Maurice J. Evans. 2 vols. New York: Scribner, Armstrong & Co., 1874.
- Vermès, Géza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973.

- . "The Use of Bar Nash in Jewish Aramaic." Appendix E to *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts; with an Appendix on The Son of Man* by Geza Vermes, by Matthew Black, 3d ed. Oxford: Clarendon, 1967.
- Vos, Geerhardus. *Old and New Testament Biblical Theology*. Toronto: Toronto Baptist Seminary, 1947.
- Warfield, Benjamin Breckinridge. *The Inspiration and Authority of the Bible*. Edited by Samuel G. Craig. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948.
- . *Revelation and Inspiration*. New York: Oxford University Press, 1927.
- Wenger, J. C. *God's Word Written: Essays on the Nature of Biblical Revelation, Inspiration, and Authority*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1966.
- . *Introduction to Theology: An Interpretation of the Doctrinal Content of Scripture, Written to Strengthen a Childlike Faith in Christ*. Scottdale, Pa.: Herald Press, 1954.
- Wesley, John. *A Compend of Wesley's Theology*. Edited by Robert W. Burtner and Robert E. Chiles. Nashville: Abingdon, 1954.
- Wilckens, Ulrich. *Resurrection: Biblical Testimony to the Resurrection: An Historical Examination and Explanation*. Translated by A. M. Stewart, Atlanta: John Knox, 1977.
- Wiley, H. Orton. *Christian Theology*. 3 vols. Kansas City: Beacon Hill, 1969.
- Wilken, Robert L. *The Myth of Christian Beginnings: History's Impact on Belief*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1971.
- Winklhofer, Alois. *The Coming of His Kingdom: A Theology of the Last Things*. Translated by A. V. Littledale. New York: Herder & Herder, 1963.
- Wolf, William J. *No Cross No Crown: A Study of the Atonement*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1957.
- Wright, G. Ernest. *God Who Acts: Biblical Theology As Recital*. London: SCM, 1952.
- Yoder, John Howard. "The Authority of the Canon," en *Essays on Biblical Interpretation: Anabaptist-Mennonite Perspectives*. Edited by Willard M. Swartley. Elkhart, Ind.: Institute of Mennonite Studies, 1984.
- . "Binding and loosing." *Concern: A Pamphlet Series for Questions of Christian Renewal* 14 (Feb. 1967), 2-32.
- . "The Disciple of Christ and the Way of Jesus" en *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- . "The Hermeneutics of the Anabaptists." *The Mennonite Quarterly Review* 41 (Oct. 1967), 291-308.
- . "A Study in the Doctrine of the Work of Christ." Texto presentado a un grupo de estudio en Domburg, Países Bajos, 1954.

# ÍNDICE ALFABÉTICO

## DE PERSONAS, CONCEPTOS Y TEMAS

- Abelardo, P 327, 364-66
- adopcionismo 137
- Agustín de Hipona 230, 257, 258, 298, 312, 405, 430
- agustinismo 25.n28, 188, 203
- alejandrina, -o (escuela de pensamiento) 237-40, 242, 246
- Alejandro de Alejandría 219-21
- alianza → pacto
- amilenarismo 298-99, 305
- anabaptismo, anabautismo 13.n2, 13-17, 21.n22, 22-23, 42, 108.n3, 197-98, 239, 249-50, 263.n1, 340, 351, 381, 381.n1, 412, 417-18, 426, 438, 442
- visión anabautista 15
- anciano, -s 143-44, 172, 271-72, 372, 426
- Anselmo de Canterbury 25.n29, 48, 329, 330, 335-36, 338-39, 342, 344, 345, 349, 350, 351, 409, 428
- anselmiana, -o 25, 335, 337.n9, 337-41, 346, 350
- antioquena, -o (escuela de pensamiento) 204, 209, 222, 240-41, 244
- Apolinar, apolinarismo 239, 239.n2, 241, 255
- apología, apologética, apologeta 38, 140, 165, 169, 170, 192, 194-95, 267, 308, 367, 387, 429, 430, 431-34, 437, 444-45, 448, 449, 450, 451, 453
- apostolado (función) 97, 122, 144, 150, 153, 171, 193, 196.n9, 246, 301, 412, 426, 429
- Aquino, Tomás de 46, 259, 444
- Aristóteles 258
- arrepentimiento 28, 59, 180, 329, 350, 365
- Arrio 172, 218-25, 250, 255, 360
- arrianismo 201, 218.n1
- arzobispos 173, 193
- Atanasio 176, 220-24, 226, 360, 380
- Aulén, G. 324, 325.n5, 397.n9
- autoridad, -es 29, 46, 103, 105, 114, 122, 135, 135.n2, 142, 146, 167, 171, 172, 194-95, 206, 228-29, 241, 247-50, 255, 259, 264, 340, 360, 379, 380-81, 388, 396, 413, 418, 420, 421, 445
- de Cristo 69-70, 80-83, 92, 124, 134, 148, 165, 186, 193, 209, 278, 333
- de la Biblia 31, 40, 128, 185, 187-88, 191, 194-95, 196, 288, 291, 354, 369-423, 428
- Baillie, D. M. 397.n9
- Barth, K. 16, 17, 226, 230.n5, 230-31, 265, 302, 338, 342, 346, 351, 353, 389-90, 407-08, 431-33, 438, 445, 453
- Barth, M. 437
- Basilio de Cesarea 224
- Bauer, W. 90.n2, 419.n17
- Bauman, C. 35, 36
- bautismo 80, 82, 83.n11, 108.n3, 125.n7, 140, 142 143, 144, 149, 166, 176, 177, 180, 181, 274, 426, 427
- de creyentes 198-199, 324.n4
- Beare, F. W. 193.n8
- Bender, H. S. 14.n4, 14-17, 15.n7, 26
- Berhkof, H. 278.n3
- Biblia → Escritura
- autoridad → autoridad de la Biblia
- realismo → realismo bíblico
- biblicismo protestante 103
- Black, M. 73.n6

- Bonhoeffer, D. 317, 432  
 Bowman, T. 27  
 Bromiley, G. W. 90.n2  
 Brown, R. E. 187.n6, 192.n7  
 Brunner, E. 190, 192.n7, 342  
 Bultmann, R. 302, 432  
 Bunyan, J. 448, 448.n5
- Calcedonia 19, 21, 235-50, 255, 260, 427  
 calvinismo 38, 247-48, 250, 260, 264, 276, 334, 354, 383, 410, 426  
 Calvino, J. 249, 390  
 canon, canónica, -o 12, 31, 67, 70, 80, 83, 84, 103, 110, 151, 155, 165, 193.n8, 193-99, 196.n9, 232, 373, 380, 381, 382, 412-14, 417-19, 425-26, 428-29, 436  
 Carter, C. 20.n18, 21-22.n20  
 Cartwright, M. 20.n19  
 catecismo, catequista, catequizar 12, 103, 142, 417, 427, 429-30, 433, 448, 452, 452  
 catolicismo, católica, -o 13, 17, 19, 20, 23, 37, 38, 42, 46, 168-69, 176, 179, 182, 183, 194-97, 221, 227, 228, 233, 241, 248-50, 264, 276, 299-300, 306, 318, 340, 350, 353, 377, 379-81, 388, 401, 412, 414, 422, 435, 449  
 Cena del Señor 177, 181, 321, 383  
 Cerfaux, L. 99.n5  
 César, J. 393  
 Chafer, L. S. 387.n5, 434, 434.n3  
 Cirilo de Alejandría 242-43, 326  
 Ciro de Persia 363  
 Clemene de Roma 172  
*communicatio idiomatum* 247-48  
 Concern Group 15, 15.n8, 17  
 condición humana 40, 133, 314, 328, 348, 390  
 Concilio de Calcedonia → Calcedonia  
 Concilio de Nicea → Nicea  
 Congar, Y. 17  
 Constantino 21, 179, 180, 220-22, 258, 421  
 constantinismo 347  
 Cox, H. 300
- credo, -s, símbolo 42, 77, 83, 98, 111, 130, 175.n1, 176, 220, 226, 227, 243, 256, 276, 282, 322, 360, 361  
 autoridad de 248-50  
 de los Apóstoles 177-199, 202, 359, 364, 380, 445, 450  
 de Nicea 220-22, 228-29, 236-37, 256-57, 338, 348, 351, 380, 442, → Nicea  
 de Roma 175-77  
 Creed, J. M. 246.n4  
 Crim, K. 73.n6  
 cristiandad 259, 421-22  
 Cristo → Jesús  
 cristología 18, 20.n18, 21ss, 60, 67, 84, 92, 127, 147, 152-56, 164, 165, 173, 179, 193, 221, 254, 261, 262, 264, 280, 281, 303, 307, 317, 397.n9, 438-40  
 «cristología de Jesús» 66  
 estructura de 253  
 evolución de 155  
 joánica 133-36  
 primitivas 19  
 crítica histórica 155  
 cruz 73, 77, 88, 93, 95, 115-17, 121, 122, 136, 168, 216, 236, 240, 281, 297, 309, 320, 321, 324-27, 331, 333, 339-40, 342, 344, 349, 358-59, 364, 365, 366-67, 428, 439-40, 452  
 cuadrilátero metodista 20  
 Cullmann, O. 68.n2, 71, 283, 312, 446  
 cumplimiento 75, 84, 94, 96, 105, 107, 114, 123-24, 128-29, 131, 133, 139, 145, 147, 180, 262, 274-75, 285-86, 297-98, 301-02, 304-05, 309-12, 344, 418
- Danker, F. 90.n2  
 deificación 238, 240  
 de Lubac, H. 17  
 Denck, H. 340  
 DeWart, L. 245.n4  
 DeWolf, L. H. 384, 384.n4, 386, 400  
*didaché* 59-60, 66, 171, 425, 452-54  
*didáskalos* 256, 426, 428, 436  
 Dimitrios 222

- Dios (temas seleccionados)
- actúa en la historia 63, 104, 118, 131, 145, 197, 287
  - justicia de 262, 273, 316, 321, 329
  - paciencia de 302, 361
  - creencia judía 62, 103-04
  - como *agape* 225, 345-50
  - existencia de 38, 39, 40, 60, 157
  - gloria de 88, 90, 130
  - nombre de 78, 79, 94
  - Padre
  - poder de 122, 310, 352, 355-56, 358
  - presencia de 90, 209, 238-39, 263, 301, 373, 393, 398
  - propósito, -s de 62, 66, 137, 197, 277, 280, 287, 291, 298, 309-10, 327, 336-37, 356, 393
  - revelación de 210, 216, 227, 326
  - sabiduría de 122, 134, 222, 278
  - santidad de 329, 334-335
  - un, uno 179, 209-20
- discipulado 13, 15, 18, 19, 20.n18, 21, 25, 36, 263, 263.n1, 295, 297-98, 324, 336, 339-40, 345, 349, 350, 439, 443
- dispensacionalismo 290-92, 296-97, 299, 306, 310, 312, 445
- docetismo 189, 210, 212, 217, 241
- doceta 211, 212, 239
- doctrina 18, 22.n22, 24.n27, 27, 31, 43, 47, 77, 82, 103, 107, 110, 112, 117, 121, 132, 138, 140-48, 165, 173, 182-96, 20-02, 209, 213, 223-32, 237, 241, 246-50, , 254-57, 264--65, 283, 306, 314, 316-18, 322-24, 330, 334-46, 350-52, 359, 374, 377, 380, 382-83, 399, 402, 410, 414.n12, 414-18, 427, 435, 437-38, 440--43, 448
- Dodd, C. H. 59-60, 99.n5, 300-01, 452-54
- dogma, dogmática, -o 19, 21, 21.n20, 38, 175.n1, 202-03, 220-22, 228, 236, 248-50, 254-55, 257, 264, 341, 280, 427-29, 434, 437, 442-43
- dogmática (campo de conocimiento) 38, 202, 257, 266, 280, 303, 390, 430, 436, 442, 445, 456
- dos reinos 94, 118
- ebionismo 18, 193, 209-10, 216-17, 240
- eclesiología 13, 22
- economía 210, 230-31, 276, 360, 422
- Edwards, J. 355
- empirismo 384, 403, 414
- encarnación 19, 129, 135, 135.n2, 138, 146-47, 151, 171, 183, 186-87, 209, 212, 239-42, 247-48, 255, 265, 324, 326, 330, 343-44, 375, 383, 391, 395, 397, 401, 425, 438
- episcopado → obispo
- epistemología 384, 403, 432
- Erb, P. 311
- escatología 24-25, 43, 80-81, 136, 261, 266, 270, 282-314, 356, 378, 438, 440
- amilenarista → amilenarismo
- dispensacionalista → dispensac.
- posmilenario → posmilenario
- premilenario → premilenario
- Escritura, -s 18, 21-22.n22, 22, 24-27, 29-30, 32, 40, 59, 61, 71, 104, 105, 110, 143-44, 147, 170, 191, 193-95, 240, 248, 291-92, 294-95, 305, 354, 376-81, 389-91, 394-96, 401, 408, 413-14, 417-19, 422, 430
- Espíritu Santo 24-25, 33, 45, 59, 74, 110-11, 166, 168, 171, 175, 178-81, 226-27, 229-30, 237, 266, 301, 381-82, 382.n2, 390, 410, 420, 424-25, 427, 445, 447
- dones del (carismas) 33, 97, 214-17, 231, 271, 362, 376, 408, 412, 428
- ética 18, 20, 25, 38, 49, 99, 113, 131, 164, 166, 236, 239, 250, 254, 257-58, 263, 275, 276, 280-81, 292, 316, 326, 225, 339, 346-47, 350, 371, 437-44
- Eucaristía 20, 233, 460
- evangelicalismo, evangélico (protestante) 60, 249, 314, 352, 391, 402, 410, 414, → protestantismo

- evangelio 12, 17, 27-28, 67, 74, 77, 79,  
84, 91, 104, 113-14, 119, 128, 133-  
35, 138, 146, 152, 154, 179-80,  
189-90, 196, 205-07, 217, 225, 255,  
274, 278-79, 283, 285, 295, 297,  
300-02, 308, 336, 343, 355, 361,  
373-75, 383, 446, 452-03
- existencialismo 335, 346, 375, 395,  
397, 402, 414
- expiación 132, 315.n1, 323, 337
- Fares 190
- Ferré, N. 225, 317
- Feuerbach, L. 435
- filoque* 236
- Filón 204
- Finney, C. 434, 434.n3
- Francisco de Asís 197
- Fuller, R. H. 192.n7
- función triple de rey, sacerdote y profeta  
→ Jesús, función triple
- fundamentalismo 14, 151, 249-50,  
249.n5, 288, 295, 299, 322, 335,  
379, 383-84, 386, 400-01, 406, 410-  
11, 420, 437
- Gingrich, F. W. 90.n2
- gnosticismo, gnósticos 80, 146-47, 149,  
152, 170-71, 189, 193, 207, 237-38,  
260, 267, 289-90, 297, 420, 446
- gracia 23, 113-14, 132-33, 143, 167-  
68, 170, 211, 225, 247, 306, 314,  
336, 339, 350, 352-56, 359, 367,  
376, 394, 436
- Gregorio de Nacianzo 224
- Gregorio de Nisa 224
- Hahn, F. 71, 71.n3
- Hamilton, W. 424.n2
- Hanson, A. T. 357-58
- Harvey, V. A. 192.n7
- Hauerwas, S. 14.n5
- Hays, R. B. 23, 23.n26, 29
- Hegel, G. F. 230
- helenismo 21, 27, 29, 110, 119, 128,  
134, 156, 168, 228, 245.n4, 255,  
298, 343, 378, 423, 437
- Henry, C. 391, 402
- herejía, -s, hereje, herético 22, 80, 83,  
171, 188, 193-94, 197, 202-03, 209,  
219, 254, 416, 424, 427, 429-30,  
435, 442, 446
- hermenéutica, hermeneuta 36, 72, 187-  
88, 191, 228, 282, 291, 303, 354,  
410-14, 318, 434, 441, 451
- literaria 303-06
- filosófica 306-08, 441
- Hijo, el → Jesús, Hijo de Dios
- coesencia con el Padre 21
- presente eternamente con el Padre 213
- participe en la creación 21, 137, 144-  
45
- preexistencia 21-22, 137-38, 144-45,  
147-48, 151, 155-56, 207, 209-13,  
216-17, 220, 231-32, 260, 290
- Hijo de Dios → Jesús, Hijo de Dios
- hijo del hombre → Jesús, hijo de hombre
- Hodge, C. 387, 387.n6, 396, 399, 430
- Hordern, W. 379, 384, 384.n3
- Horst, I. 15.n8
- Horton, W. M. 447
- Huebner, C. K. 14.n5
- Huebner, H. J. 14.n5
- Hunter, A. M. 60, 88.n1, 99.n5, 102.n1
- iglesia (temas seleccionados)
- apostólica 18, 103, 165, 301
- autoridad de 264, 381
- carácter católico de 20
- como presencia de Cristo 301
- como siervo sufriente 278
- comprensión teológica de 112
- de creyentes 21-23, 324, 324.n4
- del Nuevo Testamento 138-41, 152,  
169, 171, 182, 185, 190, 202, 254,  
426, 432
- identidad de 193
- medieval 181, 183, 264, 339, 379
- oriental 183, 237, 243, 326
- perfección de 186
- temprana 67, 78-79, 83, 97-99, 102,  
105-07, 136, 139-41, 148-49, 157,  
166, 171, 181, 189, 204-05, 226,  
254-55, 259, 265, 276-77, 301,  
312, 324, 426, 428-29, 435, 152
- unidad de 13, 96
- visible 25, 364

- Ignacio de Antioquía 167-68, 172  
 infierno 313-14, 348, 351-355-58,  
     356.n18, 362-64  
 inmaculada concepción, doctrina de la  
     184  
 immanentismo 299-302, 305, 307, 311  
 Jenson, R. 24.n28  
**Jesús**, Cristo (temas seleccionados)  
   ascensión de 96, 133, 149, 156, 278,  
     289  
   autoridad de → autoridad de Cristo  
   bautismo de 149  
   crucifixión de 93, 113, 116, → cruz  
   descendió a los infiernos 175, 181,  
     351, 359-64  
   divinidad (deidad) de 77, 79, 82, 84,  
     92, 146, 148, 186, 188, 204, 207,  
     218, 225, 237-38, 240, 243-45,  
     250, 338  
   dos naturalezas de 21, 98, 148, 190,  
     243-50, 255, 257, 434  
   ejecución de 60, 366  
   ética de 20  
   exaltación de 61, 61.n1, 94-97, 103,  
     118, 122, 133, 136, 149, 204, 231,  
     246, 264  
   fe de 106  
   función triple 23, 24.n27, 316, 434  
   hijo de David 75, 77.n10, 81, 139,  
     274  
   Hijo de Dios 76-77, 79, 81-82, 93,  
     95, 98, 121, 130, 147-48, 176,  
     217, 220, 237, 240, 242, 245, 247,  
     255, 325  
   hijo de (del) hombre 68-73, 75-76-  
     77, 79-83, 176  
   imagen de Dios 89-90, 92, 148  
   humanidad de 123, 128, 148, 184,  
     189, 193, 204, 208-11, 216-17,  
     238, 239, 241-43, 246-47, 347,  
     391, 440  
   humillación de 92, 96-97, 99, 103,  
     131, 133, 241, 264, 363  
   Jesús es el Cristo 104, 149, 262  
   maestro 74, 79, 344, 373  
   Mesías 22, 70, 75-76, 80-81, 104,  
     130, 145, 193, 262, 273, 293, 409  
   ministerio terrenal de 71, 140, 146,  
     152, 189, 265, 360  
   muerte de 79, 83.n11, 88, 93, 95-96,  
     99, 105, 107, 116, 120, 130, 132-  
     33, 139, 147, 149, 168, 183, 210,  
     217, 241, 264, 281, 300, 321-45,  
     349, 359-61, 364-67, 392-93, 439,  
     439.n4  
   nacimiento virginal de 175, 180, 182-  
     192, 239.n1, 243, 313, 359  
   naturaleza divina de 168, 212, 242,  
     244, 247-48, 326  
   obediencia de 18, 92, 115, 123, 128,  
     130-33, 137, 146-49, 204, 220,  
     240, 240.n3, 317, 344, 348-50,  
     440  
   obra en dos partes 97-99  
   Palabra del Padre 20, 206-11  
   profeta 23-25, 74-75, 371-74  
   regreso de 122, 136, 282, 296, 299,  
     301-02, 305  
   resurrección de 60, 62-63, 62.n2, 79,  
     83-84, 95-96, 98-99, 105-09,  
     107.n2, 115-17, 121-22, 125.n7,  
     131-33, 139-41, 149, 181-82, 189,  
     191-92, 192.n7, 240-41, 244, 301,  
     344, 359, 388, 452  
   revelación (revelador) 373-74  
   rey, realeza 23-25, 70, 77, 262-66,  
     270-81, 316, 440  
   sacerdote 23-25, 129, 131-32, 134,  
     137, 262-66, 270, 316-18, 322,  
     439-40  
   salvador 24, 71, 73, 94, 147, 186  
   según el docetismo 184, 189, 193,  
     211-12, 239, 241, 391  
   Señor exaltado 246  
   señorío de 21, 79, 84, 89, 94-95, 97-  
     98, 139, 141, 149, 155, 263, 277-  
     78, 281, 425  
   siervo 24, 59, 73, 88, 93.n4, 115, 138,  
     273-75, 280  
   sufriente 93, 273-74, 278  
   sin pecado 133, 183-84, 186, 238,  
     317, 330-31, 335, 340, 349, 391  
   solidaridad (identificación) con la  
     humanidad 32-33, 106-09,  
     107.n2, 115-17, 120-21, 123, 133,  
     135, 137, 146, 151, 318, 343

- ungido 61, 75-76, 273
- unidad con Dios Padre 208, 210, 213-16, 221, 237, 242, 244
- victoria de 21, 25, 70, 81, 125.n7, 132-33, 136, 281, 320, 325, 363-64
- jokmá* → sabiduría
- judaísmo, judíos 24, -25, 27, 61-62, 74, 103-04, 113, 116, 119-20, 122, 124-25, 144-46, 148, 152, 168-69, 193, 204, 209, 222, 259, 274-75, 292, 292, 296, 325, 355-56, 366, 408, 451, 446
- justificación 25, 33, 49, 98-99, 137, 168, 284, 306, 321, 328, 339, 344, 351, 389, 434, 436, 453
- Kant, I. 384, 403
- Kantzer, K. 391
- Kaufman, E. G. 41, 41.n3, 192, 226, 230, 345
- Kautz, J. 340
- Keim, A. 14.n4,n6, 15.n10, 16, 16.n13
- kénosis* 22, 91-92, 91.n3, 115, 149, 317, 443
- kerygma* 29, 59-60, 77, 114, 122-23, 125, 132, 149, 151, 179-80, 183, 226, 254, 256, 300, 452-54
- Kierkegaard, S. 397
- King, R. 356.n18
- Kittel, G. 90.n2
- Kraemer, H. 437
- Ladd, G. E. 192.n7
- Leivestad, R. 72
- Lewis, C. S. 313, 356.n18
- ley 81, 112-16, 122, 129, 145, 195, 206, 214-15, 217, 259, 275, 296, 331-32, 339, 358, 410, 452
- liberalismo, liberal 72, 151, 239, 299, 352, 371, 384, 400-02, 406, 431, 437, 443, 450
- Lindbeck, G. 22.n22
- liturgia, litúrgica, -o 103, 141, 155, 169, 182, 202, 228, 426
- «lógica de solidaridad» → Jesús, solidaridad
- logos* → Palabra
- Lohmeyer, E. 88.n1
- Lutero, M. 168, 196, 198, 248-49, 283, 346, 351, 376, 380, 382-83, 389-90, 412-13
- maestro 74-75, 79, 143-44, 205, 211, 246, 256, 265, 344, 373, 379, 406, 410, 426-29
- Manek, J. 125.n7
- Marción 180, 194, 197, 203
- marcionismo 203
- Marshall, H. 72.n5
- Martin, R. P. 88.n1
- marxismo 281
- McClendon, J. 20
- método teológico 43, 107, → proceso teológico
- milagro, -s, milagrosa, -o 59, 63, 74, 82, 184-88, 191-92, 240, 247-48, 289, 370, 382, 385-86, 391
- Miller, J. W. 15.n8
- Minear, P. 158, 437
- modalismo 216, 219, 225-26, 240
- modernismo 14, 165, 388, 396, 400
- Moffatt, J. 32, 32.n33
- monarquianismo 209-11, 214, 216-17
- monoteísmo 138, , 145, 148, , 179, 204, 207-8, 210, 213, 222, 307-08, 408
- montanismo 203, 236, 435
- Nation, M. T. 14.n5, 16.n15, 21.n21
- Nerón 358
- Nestorio 203, 241-43
- nestorianismo 203, 244, 250
- Newbigin, L. 48
- Nicea, Concilio de, Credo de 19-21, 30, 166, 220-33, 236-37, 241-42, 244-45, 255-57, 260, 338, 348, 350, 360, 380
- nicena, -o 20, 30, 180.n4, 221-22, 225, 228, 243, 256, 266, 338, 348, 360, 380, 427, 434, 442
- Nida, E. 404, 415.n13, 417, 417.n16
- Niebuhr, H. R. 22, 266, 342, 351, 392, 394-95, 414
- «no resistencia» 345.n14, 348
- no violencia 15, 18, 333, 443
- obispo, -s, episcopado 20, 143, 172-73, 193, 195, 232-233, 381, 421-422, 426



- oikonomía* → economía
- omnipotencia 26, 91, 180, 242, 247-48, 255, 288, 314, 352-56
- omnipresencia 27, 91, 247-48, 288
- omnisciencia 27, 91, 242, 255
- Orígenes 213-14, 217, 219, 219.n2, 239, 310, 379, 408, 421
- Pablo de Samosata 138, 188, 209
- pacto, -s, alianza 114, 128-29, 164, 271, 273.n1, 291, 293, 343, 361, 445-46
- Padre (Dios) 19, 20, 21, 29, 74, 77, 82, 88, 94, 104, 114, 130-31, 134-35, 135.n3, 138-40, 145, 168, 175-76, 177-81, 207-33, 236-37, 243-45, 266, 276, 320, 331, 338-39, 341, 409, 445
- paganismo, pagana, -o 75, 110, 133, 144-45, 147-48, 179-80, 188, 197, 204, 218, 257-59, 286-87, 313, 336, 356, 413
- Paine, T. 375
- Palabra, la 91, 133-35, 137-38, 145, 170, 187, 212, 225, 255, 326, 375-76, 383, 391, 397, 419
- Pannenberg, W. 24.n27, 25.n28
- paradoja, paradójica, -o 155, 304, 351, 396-400, 443, 451
- parusía, *parousía* 125.n7, 282
- pastor, función de 143, 171-72, 426
- patripasianismo 210, 212, 217, 241
- Peachey, P. 15.n8
- pecado, -s 43, 69, 98, 105, 107-09, 116, 119, 123, 129, 132-33, 135-36, 139, 147, 166, 168, 176, 178-80, 183-84, 186, 188, 218, 238, 283-84, 317, 319, 322, 328-40, 342-43, 345-51, 349.n16, 358, 361, 365, 390-91, 397, 407, 409, 445, 448
- original 183, 186
- Pelikan, J. 299.n4
- perdón, perdonar 59, 69, 93, 96, 132, 148, 166, 176, 180, 246, 284, 307, 316, 320, 322, 327, 336-40, 344, 350, 364-67, 438, 445
- Perrin, N. 73.n6, 192.n7
- persecución 111, 115-16, 176, 218, 220, 233, 259, 277, 358, 446
- personalismo 357, 298
- Pieper, F. 383, 410, 434, 434.n3
- Pike, obispo 227, 250
- Piper, O. 437
- Platón 404
- neoplatonismo 25, 258
- platonismo 279-80, 309, 408, 437
- pluralismo 194, 197, 218, 261, 266, 408, 419-20, 441
- positivismo 403, 441
- posmilenarismo 298-99, 300, 310-12
- predestinación 20, 314, 317, 354
- premilenarismo → dispensacionalismo
- premilenarismo no dispensacionalista 297-98
- Priebe, D. 24.n27
- proceso teológico 12, 111, 136, 141, 144, 150, 165, 256, 259, 428-29, → método teológico
- profeta, profética, -o, profetismo 21.n20, 23-25, 28, 60, 72, 74-75, 83, 97, 111, 112.n4, 119, 124, 127, 135, 142-44, 171, 179, 242, 262-66, 270-73, 280, 291-92, 296, 298, 303, 304-05, 316, 337, 353, 371-76, 378, 388, 393, 407, 411-12, 419, 425-26, 428-29, 438-40
- prolegómeno 39, 448-50
- propiciación 319, 323, 358
- protestantismo, protestante 14-15, 25, 29.n32, 37-38, 72, 103, 168, 183, 186, 194-98, 247-48, 249.n5, 254, 261, 264, 284, 288, 298, 306, 318, 322, 330, 334, 340, 371, 373, 375-77, 379-84, 387-88, 390, 392, 401-02, 407-08, 412-15, 417-18, 421, 429-30, 433, 435-36, 449, 452
- providencia 21, 62, 104, 144, 264, 277, 311, 347
- Pruyser, P. 366
- racionalismo 146, 377, 383-84, 398-402, 408, 414
- antirracionalismo 401, 403
- Rahner, K. 353
- Ramsey, M. 192.n7
- rapto 48, 292-94, 297, 305, 362
- Raven, C. 239.n2
- Rawlinson, A. E. J. 73, 73.n7

- Reagan, R. 94
- realeza → rey
- realismo bíblico 29, 29.n32, 437
- reconciliación, doctrina de la 24, 25, 43, 93, 94, 96, 98, 107, 120, 148, 165, 158, 261, 265, 266, 313, 315-367, 378, 405, 409, 428, 439-40, 459
- explicación dinámica 332-33
- explicación forense 18, 284, 341, 351
- explicación judicial 18, 334
- explicación psiquiátrica 328-29
- satisfacción 319, 329-32, 333-42, 364, 366, 405
- Christus victor 25, 324-25, 325.n5
- según Abelardo 25, 327ss
- según Anselmo 25, 329-332, 335-446, 349, 350, 351, 409, 428
- Redekop, C. W. 15.n8
- redención 61, 170, 216, 266, 322, 334-36, 338, 343, 344-6, 351, 358
- Reforma, reformadores 13, 16, 23, 38, 103, 169, 195, 197-98, 249, 256, 259, 318, 331, 376, 379-80, 401, 412-13, 418, 421-22, 426, 434, 436
- radical, ala izquierda 13, 16, 22, 28, 249-50, → anabaptismo
- reformada, -o 23, 248, 299-300, 317, 343, 363, 380, 408, 435, 437, 445
- regeneración 48
- reino, reinado 21.n20, 22, 70, 78, 81, 83, 122, 131, 263, 265, 272-80, 282, 284, 293, 295, 297-98, 300-01, 305, 309, 311, 318, 337, 344, 363, 373, 410
- relativismo 377, 404-05
- reparación 319, 324
- Resch, A. 99.n5
- resurrección 60, 62-63, 62.n2, 78-79, 83-84, 95-96, 98-99, 105-09, 107.n2, 115-17, 122, 125.n7, 131-33, 139-41, 149, 168, 176, 178, 181-82, 189, 191-92, 192.n7, 226, 240-41, 244, 258, 264, 282-84, 293, 295, 297, 301-02, 308-11, 320, 325, 344, 349-51, 359, 388, 445, 452
- revelación 19, 23-24, 26, 30, 40, 43, 110, 112-13, 118, 141, 166, 168, 171, 185, 193 196, 208, 210, 212, 216-18, 227, 230-31, 246-47, 259, 261, 265-66, 288, 290, 293-94, 305, 313, 317, 321, 326, 338, 347, 351, 353, 372-74, 376-80, 382-84, 382.n2, 386, 388-91, 393-96, 398-403, 405-08, 410, 412-14, 416-18, 428, 432, 440, 444-45, 448-49
- rey, realeza 6, 23-25, 61.n1, 68, 70, 75-77, 77.n10, 90.n2, 130-31, 222, 228, 262, 264-66, 270-77, 282, 316, 362-63, 366, 371-72, 375, 279-81, 297, 409, 438-40
- Richardson, A. 229.n4
- Ritschl, D. 435
- Robinson, obispo 227, 250, 419.n17
- Routley, E. 303, 395, 395.n8
- Sabelio 48, 198, 214-18, 223-26
- sabelianismo 216, 219, 225, 266
- sabiduría 122, 134, 205-07, 210, 217, 222, 278, 297, 357, 421-22
- agente de Dios 206
- coherencia de la creación 208
- sacerdocio, sacerdote 23-25, 28, 75, 80, 110, 128-29, 131-32, 134, 137, 219, 232-33, 249, 262-66, 270-72, 277, 280, 316-18, 322, 371-73, 376, 378, 438-40
- de todos los creyentes 49, 318
- sacramento, -s 82, 181, 233, 239-41, 246, 330, 339, 353, 434
- sacramentismo 181, 335
- salvación 18, 24-25, 43, 75, 104, 107, 112, 118, 130-31, 133, 137, 170, 183, 186, 216, 238-41, 240.n3, 243, 246-47, 264, 280, 291, 313, 317, 322-24, 326-27, 335-36, 350, 352-53, 355, 358, 361, 365, 380, 400, 420, 440, 445, 447, 453
- santificación 25, 48, 137, 187, 339, 344, 351, 402, 453
- Sattler, M. 340
- Schleiermacher, F. 435, 444
- Schweitzer, A. 300
- Selby, P. 193.n7
- Servet 249

- servicio 136, 222, 258, 278, 285, 301, 310, 351, 356
- Shenk, D. 15.n8
- Sherrill, L. 328
- siervo 73, 278, → Jesús, siervo
- símbolo → credo
- Socino 249
- sofia* → sabiduría
- Stendahl, K. 450-52, 450.n6
- Stewart, J. 334, 336.n7
- Strong, A. H. 387, 387.n6, 389, 391, 430, 444
- subjetivismo 408
- sufrimiento 21, 70, 72-73, 81-84, 93, 127-28, 133, 181, 240-41, 240.n3, 274, 281, 292-93, 317, 320, 323-24, 333, 337, 339, 358, 439
- Sundberg Jr. A. C. 194.n8
- Swartzentruber, O. 15.n8
- Taylor, V. 66, 68.n2, 84, 147-48, 147.n7, 334, 336.n7-8, 341, 350.n17
- Teilhard de Chardin, P. 300
- Temple, W. 245.n4
- Tertuliano 211-14, 217, 231, 257-58, 310, 421
- Teodoto 138
- teología 12-14, 16-17, 19, 23-24-26, 24.n27, 25.n29, 29, 31, 34, 35-40, 42-46, 48-49, 62, 80, 89, 91, 102, 104, 10910, 112, 121, 127, 134, 136-38, 141, 144, 149, 151, 154, 159, 164-68, 181, 183-87, 199, 202, 205, 218.n1, 222, 230, 238, 241, 245.n4, 254-57, 259-61, 263, 265-67, 284, 290, 300, 302, 317-19, 323, 326, 328, 334, 338, 341, 343-44, 346-47, 351-53, 355, 363, 373-74, 376-77, 381, 383-84, 388, 390, 398-400, 402, 406-10, 413-14, 418, 421, 423-24, 426-28, 430-32, 434-43, 445-50, 455-56
- apologética 38, 432
- ascética 38
- bíblica 39, 418, 436-37, 450
- calvinista 38
- constructiva 39
- contemporánea 17, 184
- de los autores de los evangelios 80
- disciplina de la 39, 42, 254, 423ss
- dogmática 38, 430
- filosófica 38, 267, 431
- función de la 261, 442-43
- histórica 39, 183, 434-35
- misionera 438
- moral 38
- natural 353, 355, 406
- objetiva 446-47
- práctica 14, 438
- proceso de la → proceso teológico
- protestante 38, 284, 373, 376, 407, 413
- sistemática 14, 23, 35-40, 42, 46, 127, 165, 183, 256, 261, 263, 266-67, 319, 338, 383, 402, 418, 423-24, 428, 430-31, 436-37, 440, 446, 448, 450, 455-56
- teólogos del Nuevo Testamento 147, 168, 182, 373, 426
- testigo, -s 59-60, 63, 105, 125.n7, 135, 139-40, 142, 147, 154, 164, 184, 187, 189-91, 278, 422
- Tillich, P. 392, 431-32, 453
- Tödt, H. E. 71, 71.n3, 73.n6
- Torrance, T. F. 167.n1, 168
- Tournier, P. 367
- tradición, -es 12-14, 17, 19, 21-23, 27, 29, 31, 38, 42, 44-46, 49, 77.n8, 81, 83, 83.n11, 85, 89-90, 94, 97, 99, 104-09, 107.n2, 113, 115, 124, 164, 171, 179, 187, 189, 196-97, 205-06, 222, 228, 246, 248-49, 283, 299, 312, 324.n4, 342-43, 345, 353, 364, 366, 383, 401, 411, 421, 425, 427, 430, 441, 445, 450
- católica 197, 248, 353
- dogmática 19, 21
- judía 23, 85, 205, 312
- ortodoxas 45
- primitiva 107
- transubstanciación 240, 460
- tribulación 48, 292-94, 296-97
- Trinidad 19, 21, 27, 31, 77, 148, 179, 213-14, 218, 223-24, 226-32, 236-37, 242, 249, 257, 266, 310, 338, 341, 378, 434
- económica 230-31
- ontológica 230-31

- unitarismo 218
- universalismo 270, 313-14, 338, 341, 347, 351-56, 359
- utilitarismo 280
- van Braght, T. J. 198-99
- Van Buren, P. 192.n7, 245.n4
- van Til, C. 407-08
- Vermès, G. 73.n6
- virginal, nacimiento → Jesús, nacimiento
- von Balthasar, H. U. 17
- von Hefele, K. 233.n6
- Wainwright, G. 24.n27
- Wallace, G. 393
- Weaver, D. 21.n21
- Weber, M. 272
- Wenger, J. C. 17, 36, 41, 41.n3, 192.n7, 298, 309, 320-21, 320.n3, 326, 418
- Wesley, J. 197, 412, 435
- Wilkins, L. 24.n27
- Williams, C. 308
- Wright, G. E. 159.n9, 399.n10, 423, 423.n1
- Yoder, Joseph 352
- Zuinglio, U. 6.n1, 198, 249, 412

# ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS

## ANTIGUO TESTAMENTO

### Génesis · 286, 385

1,26 · 88

3-11 · 459

3,5 · 92, 88

12,3 - 61

12,7 · 123

18 · 208

22,2 · 125.n7

22,17 · 123

26,4 · 123

30 · 385

### Éxodo

9,12 · 125.n7

19,6 · 263

23,20 · 125.n7

24,10 · 91

24,17 · 91

34,29ss · 91

37,20 · 125.n7

### Levítico

17,11 · 337

### Deuteronomio

· 262, 275

13 · 112.n4

16 · 262

17 · 272

18 · 143, 262, 372

18,15 · 61, 74,

125.n7

18,15-18 · 372

18,15-22 · 112.n4

19,15 · 125.n7

29,4 · 125.n7

### Josué

1 · 190

8 · 386

### Jueces

9,7-15 · 271

### Rut

4,12 · 190

### I Samuel

10 · 272

10,10 · 375

### 2 Samuel

5,2 · 125

11 · 190

### Salmos · 61, 76,

130

2,7 · 76, 125.n7

8,4 · 68

24,7-10 · 362

68 · 362

68,18 · 97, 362

69,22ss · 125.n7

80,17 · 68

110 · 61, 61.n1,

131

110,1 · 125.n7

### Proverbios

8 · 205, 207, 210

8,1-4 · 205

8,12-24 · 206

### Isaías · 273

10 · 277

25,8 · 125.n7

26,10 · 125.n7

29,10 · 125.n7

39-53 · 83.n11

40,3-4 · 125.n7

42 · 273

42,1 · 83.n11

42,11 · 125.n7

45,2-3 · 363

45,23 · 88

49 · 273

52 · 273

52,13 · 83.n11, 88

53 · 73, 83.n11,

92-93, 99, 273

53,7 · 88

53,12 · 83.n11, 88

56,7 · 125.n7

61,6 · 263

### Jeremías · 273,

375

7,11 · 125.n7

26-29 · 112.n4,

143

26,16-19 · 143

27,7 · 125.n7

31 · 337

31,8 · 292

36,22-32 · 375

### Ezequiel · 68, 296

2,3 · 69

36,24 · 292

### Daniel · 70-71,

294-96, 451

7 · 69

7,13 · 71

7,13-14 · 69

### Oseas

13,15 · 125.n7

### Joel · 61

### Amós

9,14 · 292

### Miqueas

5,2 · 125.n7

### Habacuc

2,3s · 125.n7

### Zacarías

9,9 · 125.n7

11,2 · 125.n7

12,10 · 125.n7

### Malaquías · 373

5,5 · 373

## NUEVO

## TESTAMENTO

### Mateo · 66

1 · 190

2,6 · 125.n7

3,8 · 124

4 · 77

5-7 · 337

5 · 81

5,39 · 345.n14

10 · 300, 384

10,19-20 · 111

10,38 · 339

11,27 · 77

12,28 · 82

13,57 · 74

16 · 362

16,15-16 · 274

16,16 · 80-81

16,21ss · 83.n11

17,5 · 125.n7

- 19 · 81, 275, 362,  
366  
20 · 274, 280  
20, 28 · 83.n11  
21,5 · 125.n7  
24 · 278  
24,14 · 285  
24,30 · 125.n7  
25 · 285  
27,9 · 125.n7  
28 · 278
- Marcos** · 66  
1,2-3 · 125.n7  
1,11 · 80, 83.n11,  
125.n7  
2 · 69  
2,1-12 · 69  
2,27 · 69  
6,8 · 384  
7,19 · 81  
8,34 · 439  
8,34s · 339  
9,7 · 125.n7  
3 125.n7  
10,38ss · 339  
10,45 · 82  
11,17 · 125.n7  
12,35 · 81  
13 · 294, 303  
13,32 · 82  
14,24 · 82  
14,61-62 · 80  
14,62 · 125.n7
- Lucas** · 20, 66, 74,  
128, 154, 188-  
89, 191, 217  
2 · 90, 238, 255  
2,40-52 · 235  
4 · 275  
7,16 · 74  
9 · 384  
10,21 · 74  
10,22 · 82  
11 · 82  
11,20 · 81
- 13,33 · 74  
14 · 337  
14,27 · 339  
17,22-24 · 70  
22 · 274  
22,37 · 83.n11  
24,26 · 83.n11
- Juan** · 21, 68, 91,  
134, 138, 146,  
179, 183, 300-  
01, 343, 374  
1 · 144-45, 155,  
171, 181, 207,  
238, 391  
1,1-3 · 133  
1,1-4 · 19  
1,21 · 74, 262  
1,34 · 77  
3,14 · 136.n5  
3,16 · 77, 321  
4,24 · 231  
4,26 · 76  
7,17 · 414  
8 · 196  
8,31ss · 124  
12,32 · 136.n5  
13,31s · 136.n5  
14 · 381  
15 · 440  
15,4 · 135  
15,9-10,16.17  
· 338  
15,20 · 339  
16 · 381  
17,1-5 · 136.n5  
20 · 301
- Hechos** · 36, 73,  
142, 171, 383,  
452  
1 · 140, 289  
1,21-22 · 140  
2 · 73, 79, 92,  
120, 130, 149,  
325  
2,14-36 · 58,  
93.n4
- 2,14-39 · 57  
2,21 · 177.n2  
2,24 · 2,24  
2,27 · 360  
2,36 · 79  
3 · 61  
3,12-26 · 58,  
93.n4  
3,13 · 83.n11,  
136.n5  
3,13-26 · 57  
3,22 · 74  
4,8-12 · 58  
4,10-12 · 57  
4,27 · 83.n11  
5,29-32 · 58  
5,30-32 · 57  
7,37 · 263  
9,14.21 · 177  
10,34-43 · 58  
10,36-43 · 57  
13 · 103, 426  
13,16-41 · 58  
13,17-41 · 57  
14 · 61, 103  
14,15-17 · 58  
15,17 · 177.n2  
16 · 169  
16,17 · 104  
17 · 61, 103-04  
17,10-11 · 84  
17,18 · 62  
17,22ss · 370  
17,22-31 · 58  
18,24-28 · 143  
19,26 · 104  
20,35 · 99.n5  
22,16 · 177.n3  
25,11 · 177
- Romanos** · 129,  
283-84, 388  
1 · 98, 121  
1,1-4 · 58, 130  
1,3-5 · 87, 98  
1,4 · 77  
1,18-32 · 370
- 2,12-16 · 370  
2,16 · 58  
4,25 · 87, 99  
6 · 120  
6,17-18 · 322  
6,17-22 · 338  
8 · 120  
8,3 · 87  
8,4 · 337  
8,15 · 99  
8,29 · 77  
8,34 · 58  
10,6-8 · 97  
10,9 · 58, 87, 98  
10,13 · 177.n2  
11,8ss · 125.n7  
12,14 · 99  
13,8 · 99  
14,6ss · 87  
16,19 · 99
- I Corintios** · 112,  
322  
1 · 122  
1,2 · 177.n2  
6,7 · 99  
6,20 · 338  
7,6-10 · 99.n5  
7,10 · 121  
7,23 · 338  
7,25 · 121  
7,31 · 285  
8,6 · 207  
9,14 · 99.n5  
10,4 · 207  
11,23 · 99.n5  
11,31-32 · 351  
12 · 110-12, 135,  
141, 176,  
177.n2 381,  
425-26  
12-14 · 111, 263  
12,2ss · 110  
12,3 · 110  
13 · 347  
13,2 · 99  
14 · 381, 425

- 14,29 · 111  
 15 · 58, 83, 89,  
     104-09, 114,  
     121-23, 137,  
     192, 282, 302  
 15,1-3 · 104  
 15,1-11 · 58  
 15,3-5 · 104-05  
 15,5-8 · 105  
 15,12 · 106  
 15,13-14 · 106  
 15,21 · 107  
 15,25ss · 276  
 15,39-44 · 310  
 15,45 · 107  
 15,54ss · 125.n7  
 15,55 · 107
- 2 Corintios**  
 1,1 · 439.n4  
 1,5 · 339  
 1,17-20 · 99  
 1,19 · 77  
 3,10 · 339  
 4 · 280  
 4,1-5 · 439.n4  
 4,6 · 90  
 4,7 · 439.n4  
 4,10 · 439  
 5 · 120-25  
 5,14-21 · 87  
 5,15 · 120  
 15,18-20 · 336  
 15,19 · 331  
 5,21 · 133  
 8,9 · 87
- Gálatas** · 23, 112-  
     117, 129, 183,  
     283-84, 380,  
     412  
 1,4 · 58, 338  
 1,6-9 · 115  
 1,11-12 · 113-14  
 1,17-18 · 114.n5  
 3,1 · 58, 113  
 3,2 · 113
- 3,6 · 114  
 3,6-9 · 124  
 3,13 · 87  
 3,16 · 123, 123.n6  
 4 · 116, 121, 322  
 4,4-7 · 114  
 4,5 · 87  
 4,6 · 58, 99  
 4,8-9 · 370  
 4,12 · 116  
 5,9 · 99  
 6 · 120, 122  
 6,12-14 · 115
- Efesios** · 101, 146  
 1,20 · 263  
 2,4-6 · 263  
 2,6 · 263  
 2,10 · 337  
 3 · 277  
 4 · 97, 112, 426  
 4,8-10 · 97, 362  
 5 · 112  
 6 · 280
- Filipenses**  
 1,23 · 280, 301  
 1,29 · 339  
 2 · 22, 73, 78-79,  
     89-97, 99,  
     115-16, 122,  
     130, 138, 149,  
     155, 188, 207,  
     240-41, 264,  
     281, 284, 317,  
     348  
 2,1-5 · 97  
 2,5-8 · 339  
 2,5-11 · 88, 88.n1  
 2,6 · 90.n2  
 2,7 · 93.n4  
 2-9-11 · 149  
 2,9 · 133  
 2,12-15 · 338  
 3,10 · 339
- Colosenses** · 21,  
     137, 146-47,  
     238  
 1 · 144-45, 181,  
     207  
 1,15ss · 19  
 1,15-20 · 146  
 1,24ss · 339  
 2 · 120  
 2,9 · 146  
 2,13-15 · 320  
 2,18 · 146  
 2,19 · 146  
 2,21 · 21  
 3 · 120  
 3,1 · 147
- 1 Tesalonicenses**  
     · 122  
 1,10 · 58  
 4 · 282  
 4,2 · 99.n5  
 4,13ss · 87  
 4,15-17 · 301
- 1 Timoteo** · 117-  
     20, 167  
 3 · 117  
 3,16 · 58, 98, 118  
 5,17-18 · 426
- 2 Timoteo**  
 1,11-13 · 46  
 1,13-14 · 45, 424  
 2,8 · 87, 98  
 2,11 · 263  
 2,14 · 46, 424  
 2,18 · 107.n2  
 2,22 · 177  
 3,1-5 · 292  
 4,6 · 301
- Tito**  
 2,11-14 · 338  
 2,13 · 87
- Hebreos** · 21, 28,  
     67, 127-34,  
     136-38, 141,  
     144-47, 152,  
     154, 165, 168-  
     69, 179, 183,  
     195-96, 241,  
     262, 306, 317,  
     322, 343, 374,  
     440  
 1 · 144-45, 155,  
     181, 207, 375  
 1,1 · 127  
 1,2-8 · 130  
 2 · 240.n3, 317  
 2,7 · 131  
 2,9 · 132  
 2,9-14 · 130  
 2,10 · 131  
 2,10-11 · 240.n3  
 2,10ss · 77.n9  
 2,14 · 132  
 2,14ss · 87  
 5 · 317  
 5,8-9 · 240, 317,  
     440  
 7,4 · 209  
 8 · 317  
 9 · 317  
 9,13-14 · 338  
 9,22 · 336  
 10,10-13 · 129  
 10,37ss · 125.n7  
 11 · 350  
 12,1-4 · 339  
 13,8 · 129  
 13,20 · 131
- Santiago** · 66-67,  
     103, 281, 380,  
     413  
 2,7 · 177  
 3,1 · 426, 428
- 1 Pedro** · 66-67,  
     103, 127, 281,  
     282, 361, 452  
 2 · 318  
 2,2-4 · 337  
 2,9 · 263  
 2,21ss 339

3,18 · 98, 361	2,24-25 · 135.n3	<b>Judas</b> · 66-67	6,9 · 280
3,18-20 · 361	2,28 · 135.n3	<b>Apocalipsis</b> · 21,	9 · 295
3,19 · 362	3,1-2 · 135	66, 84, 194-	9,18 · 338
4,5-6 · 361	3,1-12 · 349	95, 280, 282,	12,11 · 339
<b>2 Pedro</b> · 195, 301	3,2 · 77, 77.n8	286, 291, 294-	13,7 · 292
<b>1 Juan</b> · 101, 135-	3,5-10 · 338	95, 303, 305,	16 · 292
37, 167, 202	3,9 · 167	358, 411	17 · 292
1 · 146	3,11ss · 136.n4	1,7 · 125.n7	17,17 · 292
1,1-2 · 135, 374	3,16 · 321, 349	2-3 · 306	20,12 · 284
1,6-8 · 351	4 · 146, 425	4-5 · 263, 277	21,2 · 284
2-3 · 136, 294	4,1 · 134, 141	4,3 · 91	21,23 · 90
2,6 · 167	4,2-3 · 135	5 · 318	
2,18-22 · 136.n4	4,15-17 · 136.n4	5,10 · 263	
	5,15 · 351	6 · 279	



## Otros libros de Ediciones Biblioteca Menno



[www.menonitas.org/biblioteca\\_menno](http://www.menonitas.org/biblioteca_menno)

También pueden ser de su interés las lecturas que se encuentran en:

[www.menonitas.org/sala.html](http://www.menonitas.org/sala.html)

[www.menonitas.org/el\\_mensajero](http://www.menonitas.org/el_mensajero)





A veces, bromeando entre nosotros, hemos imaginado a Yoder como una especie de panfletista revolucionario. Los revolucionarios solían empezar el intento de formar su cuadrilla de simpatizantes mediante la creación de una literatura que fuera difícil de hallar, a la vez que peligrosa —por lo menos si te pillaban leyéndola—. El panfleto o la grabación en audio bien podía ser parte de la tecnología asociada al régimen que intentaban derrocar, pero el propio medio de comunicación sufría una transformación por las condiciones necesarias para su producción y consumo. Yoder, cuyo radicalismo hasta supera lo que pudiera imaginar ningún revolucionario, a veces pareció esmerarse por hacer difícil de conseguir su obra. Sus ensayos parecen tener una existencia —como el panfleto revolucionario— solamente en copias pirateadas que hacen que quien lo lea pareciera merecer aparecer en una lista de enemigos del Estado. ¿Pensó acaso que el reaprendizaje a que obliga su obra había de empezar con la propia dificultad para hacerse con lo que escribió? El caso es que dudamos que ni siquiera Yoder fuera tan listo, por mucho que el carácter difícil de conseguir de gran parte de su obra le confiera un efecto Jomeini.

Esperamos que Yoder hubiera aprobado transformar *Prefacio a la teología: Cristología y método teológico* en un libro.

—**Stanley Hauerwas y Alex Sider**, en su Introducción.

